

Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

Capítulo 8



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2003

Los símiles de la República VI-VII de Platón

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0
Depósito Legal:-1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

LA ESTRUCTURA DE LOS SÍMILES DE LA *REPÚBLICA* COMO CLAVE HERMENÉUTICA: EL *PARMÉNIDES* Y OTROS

Raúl Gutiérrez

Bien conocida es la interpretación que sugiere que el *Parménides* representa un momento de autocrítica y hasta de ruptura en el pensamiento de Platón. La posición criticada en la primera parte de este diálogo suele ser identificada con la hipótesis de las Ideas tal como aparece expuesta en los diálogos del período intermedio, el *Fedón* y la *República*, esto es, supuestamente como una hipótesis perfectamente articulada.¹ No obstante, el diagnóstico final de Parménides parece indicar que el problema no se debe tanto a errores fundamentales en la hipótesis criticada, sino más bien a la inmadurez filosófica del joven Sócrates: «si alguien, por considerar todas las dificultades planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Ideas de los entes y se negase a distinguir una determinada Idea de cada un de ellos, no tendrá adónde dirigir el pensamiento» (135 b5-8). De ahí que una versión modificada de la interpretación antedicha señale que lo que muestra la crítica no es la necesidad de cambiar dicha hipótesis en algún sentido fundamental, sino que hay aspectos en ella que hasta entonces no habían sido desarrollados. La posición expuesta en los diálogos intermedios sería así calificada de inmadura.² En contraste con ambas interpretaciones, los estudiosos que toman en cuenta la unidad de forma y contenido como característica de los diálogos han mostrado, por un lado, que la exposición de la hipótesis en cuestión en el *Fedón* y la *República* no pretende en modo alguna ser exhaustiva,³ y, por otro, que en el trasfondo de una «analogía directa de situaciones dramáticas» entre la *República* y el *Parménides*, se presentan dos exposiciones diferentes de lo mismo, solo que una dirigida por el Sócrates ma-

¹ Cf. G.E.L. Owen. «The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues». En: R.E. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, reimpr. 1967, 313-338; original en: *Classical Quarterly* N.S. III (1953), 79-95.

² Cf. K.M. Sayre. *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press, 1983, 18 ss.; idem, *Parmenide's Lesson*. Translation and Explication of Plato's Parmenides. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996, 91 ss.

³ En ambos casos, la hipótesis de las Ideas es introducida por Sócrates solo con el propósito de acudir en ayuda de su propio discurso (βοηθεῖν τῷ λόγῳ), lógos que en el *Fedón* se ocupa de la inmortalidad del alma, y en la *República*, de la justicia como temas centrales. Cf. T.A. Szlezák. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985, 306-326; idem, *Platon lesen*. Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1993, 78 y ss. (traducción española: *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad, 1997); idem: «¿Qué significa "acudir en ayuda del logos"? Estructura y Finalidad de los diálogos platónicos». En: *Areté* XII. 1. 2000, 91-114.

duro a no filósofos y que recurre por ello a imágenes y analogías, y otra en una discusión estrictamente conceptual entre «cabales filósofos» (μόλα φιλόσοφοι *Parm.* 126 b8).⁴ En ese sentido, en un trabajo anterior he tratado de mostrar que la analogía entre estos dos diálogos es tal que la estructura misma del *Parménides* corresponde exactamente a la estructura del símil de la línea y la alegoría de la caverna.⁵ Integrada en una estructura semejante, la presencia de Glaucón y Adimanto en la puesta en escena del *Parménides* deja de parecer «demasiado incidental»⁶ como para apoyar la hipótesis de una temática compartida con la *República*. Por supuesto que esa coincidencia estructural puede también parecer meramente casual y, además, se podría objetar que lo expuesto en los símiles tiene un carácter estrictamente programático que su autor no necesariamente pretendía cumplir. Esta no debe ser, sin embargo, una decisión previa al análisis de los textos ni basada en lo que sucede con otros filósofos. Pero, ciertamente, si se quiere hacer plausible la consideración de la estructura de los símiles como clave hermenéutica no debe restringirse su aplicación al *Parménides* como único caso, sino que debe mostrarse su vigencia en otros diálogos. Por ello he de referirme, en primer lugar, al análisis que K. Dorter⁷ hace de la «autobiografía intelectual» expuesta en el *Fedón* y, a continuación, a la interpretación de la puesta en escena de la *República* por Thomas A. Szlezák.⁸ Después pasaré a resumir mi visión de la estructura del *Parménides* añadiendo nuevas evidencias y completándolo con un análisis ciertamente parcial, pero creo que suficiente, del ejercicio dialéctico allí expuesto. Todo ello teniendo en cuenta que la exigencia autoimpuesta por Platón en el sentido de que todo logos debe constituir un organismo vivo en que las partes combinen bien entre sí y con el todo,⁹ encuentran su contraparte en todos los ámbitos de la filosofía platónica.

I. La estructura de la «autobiografía intelectual» de Sócrates en el *Fedón*

El pasaje central en el que se expone la hipótesis de las Ideas en el *Fedón* aparece en el contexto de una «autobiografía intelectual» que Sócrates presenta como suya,¹⁰

⁴ Cf. M. Miller. *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1991 (reimp. Original 1986), 18 y ss.

⁵ «La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico». En: *Areté* XI, 1-2, 1999, 57-70. Mi análisis se limita allí a la primera parte.

⁶ Cf. Sayre 1996, 58; R. Turnbull. *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1998, 196, señala que Miller «reads too much into the introductory part of the text. It is enough —añade— to recognize that evocation of the *Republic* in the introduction is to remind the reader of the comprehensive picture of the *Republic* VI and VII».

⁷ Cf. K. Dorter. *Plato's Phaedo. An Interpretation*. Toronto University of Toronto Press, 1982, 115-140.

⁸ Cf. Szlezák 1985, 271 ss. Véase además su contribución al presente volumen.

⁹ Cf. *Fedro* 246 c. La relación todo-parte es tema central en el *Parménides* y es considerada también en la autobiografía intelectual del *Fedón*.

¹⁰ 96 a2: τά γε ἐμὰ πόθη.

pero que contiene indudablemente elementos platónicos. Cabría pensar, sin embargo, que se trata más bien de un modelo ejemplar inventado por Platón para plantear su visión del desarrollo de la filosofía hasta llegar a la suya propia. Sea como fuere, lo decisivo es más bien si las fases allí expuestas son consideradas como filosóficamente significativas, es decir, como fases intrínsecas al desarrollo filosófico.¹¹ Que así parece ser se debe, según Dorter, a su correspondencia con los diversos niveles de la línea y la caverna en la *República*.¹² Así pues, si bien Sócrates comienza refiriéndose a la *περὶ φύσεως ἱστορία*, esta constituye en realidad una segunda fase que lo encegueció de tal manera que desaprendió lo que antes «creía saber» (ὄμμεν εἰδέναι, 96 c6). Tenemos así dos fases claramente diferenciadas. En general, Sócrates se refiere en este pasaje consecuentemente a lo que creía saber como una forma de δόξα.¹³ Los ejemplos de explicación que da como correspondientes al primer nivel, a la εἰκασία en los términos del símil de la línea, son los propios de una representación ingenua de los fenómenos, aun cuando no necesariamente parezcan falsos. Las explicaciones propias del sentido común —como, por ejemplo, que el crecimiento de un ser humano se debe al comer y al beber,¹⁴ que un hombre es más grande que otro por una cabeza, que el diez es mayor que el ocho por la adición del dos, que el doble codo es mayor que el codo por la mitad de su extensión (96 c7-d6)— ya no le son suficientes. Entonces se dedica a investigar las causas de la generación, la corrupción y el ser de las cosas con la ayuda del μέθοδος de los que investigaban la naturaleza.¹⁵ En particular, encuentra en Anaxágoras al maestro de la causa de los entes, pues en la concepción del νοῦς como causa ordenadora de todo reconoce una explicación más afín a su propia inteligencia (97 d6-7), es decir, una explicación teleológica que le habría podido permitir dar razón de los fenómenos en función de «lo mejor

¹¹ Como señala Paul Friedländer, la importancia de esta «autobiografía» reside en que representa el modo en que la filosofía se descubre a sí misma, cf. *Plato. The Dialogues. Second and Third Periods*. Londres: Routledge&Kegan Paul, 1969, III 56. Cf. R. Burger. *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*. Indiana: St. Augustine Press, 1999 (2.ed.), 135.

¹² Cf. Dorter 1982, 116.

¹³ Cf. 95 c4: Sócrates habla en todo este pasaje de una opinión: 96 c7, d6, e2, e5.

¹⁴ La misma opinión se encuentra en Anaxágoras, cf. DK 59 B10. Cf. C.J. Rowe. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 232: «Whether or not we suppose an intended reference to him will depend on whether we take ε3 πρότερον, and πρὸ τοῦ in c6 and 8, as meaning the time before Socrates found himself blinded by his scientific studies, or before he had been embarked on them (como lo entendemos nosotros, R.G.); in the latter case, the reference, will be to a common-sense version of Anaxagoras' idea. But perhaps a decision is unnecessary, since in any case the scientists' theory will have seemed to him to accord with common sense». Incluso si todos los ejemplos mencionados en el texto pertenecieran a la fase de la «investigación de la naturaleza», lo decisivo es que Sócrates la distingue claramente de la fase anterior.

¹⁵ Cf. 97 b6: Es este tipo de investigación (ταύτη ἡ σκέπσις, 96 c5) la que lo encegueció respecto de las cosas que creía saber. Por lo que muestran los ejemplos mencionados en el texto (96 b1-c1; 97 d8-98 a5), el interés de Sócrates se dirige entonces a la φύσις como la totalidad de lo que es. En realidad, el despertar a la cuestión por la generación y corrupción (95 e9) de todo lo que es, está asociado a su dedicación a la investigación de la φύσις, y no antes.

para cada uno y el bien común para todos» (98 b2-3). No obstante, es defraudado, pues ve que aquel no recurre para nada al νοῦς (98 b8-9), ni al suyo propio ni al νοῦς como principio, sino que aduce causas igualmente físicas que no le permiten explicar por qué las cosas son como son. En realidad, en la medida en que solo explica lo físico por lo físico, no difieren sus explicaciones en esencia sino solo en sutileza de las que ven en Atlas, y no en el bien y lo debido, la fuerza que cohesiona y mantiene todo (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν 99c5-6).¹⁶ La investigación de las causas físicas de todo lo existente corresponde, en consecuencia, al nivel de la πίστις,¹⁷ aunque juntamente con lo que «creía saber» —la εἰκασία—, pertenece al mismo género de la δόξα. A fin de cuentas, lo que los físicos llaman causa no es más que «aquello sin lo cual la causa no podría jamás ser causa» (99 b3-4).

Pero la analogía entre el *Fedón* y los símiles es aun más precisa. Pues en nuestro texto también encontramos mencionadas las dos formas de perturbación que, según la *República*, provocan la confusión de la vista y que se deben al tránsito de la luz a la oscuridad o de esta a aquella (518 a).¹⁸ Así, en primer lugar, la luz que recibe de la «investigación de la naturaleza», y, más específicamente, de Anaxágoras, lo enceguecen respecto de lo que «creía saber». Es la luz que lo enceguece respecto de lo que queda en la oscuridad. Al mismo tiempo, sin embargo, declara estar muy lejos de creer que sabe la causa de cualquiera de esas cosas (96 e), que ni siquiera sabe por qué causa se produce lo uno ni cualquier otra cosa (97 b). Por consiguiente, al igual que el prisionero liberado en la alegoría de la caverna, Sócrates se halla en aporía, con la diferencia que, mientras que la pregunta por el ser de los entes lleva al prisionero a replegarse en la creencia de que «las cosas que antes veía eran más verdaderas» (515 d),¹⁹ Sócrates desarrolla él mismo un nuevo modo de proceder (97 b6), diferente del de aquellos que «andan a tientas como en tinieblas» (99 b5).²⁰ A

¹⁶ Sócrates pone a los «físicos» al nivel de los οἱ πολλοί (99 b5), no tanto, como en 96 c7-8 y 96 d1-5, en virtud de la «apparent coincidence of their insights with common sense, but rather that their absurd muddling of reason and necessary condition makes them no different from the non-philosophical many», cf. Rowe 1993, 237.

¹⁷ Cf. Dorter 1982, 116.

¹⁸ Cf. Dorter 1982, 121 s.

¹⁹ Esta analogía no aparece en el análisis de Dorter. Una interesante y detallada interpretación de este pasaje de la *República* como reflexión de Platón sobre sus diálogos socráticos presenta M.A. Lizano-Ordovás, «“Eikasia” und “Pistis” in Platons Höhlengleichnis». En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 1995, 378-397.

²⁰ No es tanto la cuestión de la generación y la corrupción, sino la pregunta por el ser la causante de la aporía en Sócrates. Al respecto señala Dorter 1982, 119-120: «Socrates has prefaced his autobiography by offering to discuss “the causes of genesis and destruction” (95e9), but in the account itself he immediately changes this formula to “the causes of genesis, destruction and existence”, which he uses consistently thereafter (96a9-10, 97b3, 97c7). The addition is a reminder that the meaning of a thing’s existence is not exhausted in an account of its genesis and destruction, that its reason for being is not reducible to such processes. Nor can one adequately understand even the significance of the processes if the reason for the thing’s being neglected»; cf. *ibid.*, 136: «The apparently innocuous addition

este nuevo μέθοδος se refiere Sócrates con su famoso δεύτερος πλοῦς, su segunda navegación en busca de la causa (99 c9-d2), que, sin duda, señala el tránsito del mundo sensible al inteligible. Aquí Sócrates confiesa sentir temor de quedarse «completamente ciego del alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con mis sentidos» (99 e).²¹ He ahí el segundo tipo de perturbación, el causado por el tránsito de la oscuridad a la luz y que despierta temor en razón de la conciencia de las limitaciones de los sentidos. Es, pues, la luz del bien la que ya lo había enceguecido respecto de lo que creía saber y lo habían puesto en aporía, y es ella misma la que ahora, por temor a quedar ciego del alma al aproximarse a ella sin mediación alguna, lo lleva a refugiarse en los λόγοι y a considerar en ellos, no ya las operaciones (ἔργα) de los entes, sino su verdad (τῶν ὄντων ἀλήθειαν, 99 e6), la cual justamente solo puede ser aprehendida a la luz del bien que se refleja en ella. En ese sentido, no hay que olvidar que la metáfora de la segunda navegación sugiere que la meta última de la búsqueda sigue siendo la misma, el discernimiento de la causa teleológica,²² aunque esta vez mediante el recurso a los λόγοι. De ese modo ingresamos a la διάνοια.

Ahora bien, el rasgo central del nivel del recurso a los λόγοι lo constituye el método de las hipótesis. Su punto de partida es sentar como base (ὑποθέμενος) el logos que se considera más seguro aceptando como verdadero lo que concuerda con él y como falso lo que no (100 a3-7). Es un método cuya aplicación, sin embargo, no se restringe a la búsqueda de la causa sino que pretende ser universal.²³ Sin embargo, en el contexto de su «autobiografía intelectual», Sócrates requiere de una base sólida para resolver las aporías que implican la explicación de un mismo fenómeno por causas contrarias, como la adición y la división como causa del dos, o la explicación de fenómenos contrarios por una misma causa, como la cabeza, que, siendo además pequeña, parece ser causa de la grandeza y de la pequeñez. Es como solución a estos problemas que Sócrates propone la hipótesis de las Ideas como el logos más seguro: hay algo bello en sí, y lo bueno y lo grande; y todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Aplicada a los problemas

mirrors Socrates' biographical shift of interest from becoming to being, and the resultant hypothesis of forms is indeed able to explain existence but not becoming».

²¹ Sobre la identificación de τὰ πράγματα con τὰ ὄντα dice Dorter 1982, 121, correctamente: «Neither can an equation between the “entities” and the “things” be maintained without qualification, for it is after Socrates said that he “tired of examining entities” that he says that he became afraid of being blinded by looking at the “things”, and it does not seem likely that what he has become tired examining is the same as what he has become afraid to examine»; cf. 122: «One can equate “entities” with the “things” only if one distinguishes the entities as they are in their truth from the way they are in their operations (100a2-3). Socrates is tired of studying the entities in terms of their operations but is worried about studying them now in their truth, as “things” rather than operations». La traducción de C. García Gual vierte ambos términos simplemente como “cosas”, cf. *Platón, Diálogos III*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992, 108-9.

²² Cf. Dorter 1982, 120.

²³ Cf. 100 a6: καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὁπάντων.

planteados, esta hipótesis afirma que el dos y todos los dobles son tales por participación en la dualidad, etc., y no por las «divisiones» ni las «adiciones» (101 b9-c9). Toda esta problemática, la de la relación entre el todo y las partes, es la misma que se discute en el *Parménides*. Más aun, cuando Sócrates extiende el método al examen de la coherencia o incoherencia de las consecuencias que se siguen de la hipótesis inicial, podría pensarse que ese es precisamente el examen al que Parménides somete esa hipótesis tal cual la formula allí el joven Sócrates.²⁴ Nos hallamos, por tanto, en el nivel en el que las hipótesis todavía tienen un carácter provisional y requieren, si hay inconsistencias, de una ulterior reformulación o, si la hipótesis es consistente, de una fundamentación. En todo caso, se trata de «dar razón» (λόγον διδόναι) de la hipótesis en cuestión ascendiendo hasta llegar a «algo suficiente» (τι ἱκανόν, 101 e1). Ahora bien, dado que la hipótesis presentada como la más sólida es la de las Ideas, que, además, ha sido introducida como mediación para acceder a la causa teleológica, aquello ἱκανόν debe ser identificado con el bien y lo debido que cohesiona y mantiene todo.²⁵ Así pues, bajo esta condición, el método de λόγον διδόναι que Sócrates describe (d6-e1) corresponde al ascenso hasta la Idea del Bien como «principio incondicionado» (ἀνυπόθετος ὄρχη, 510 b, 511 b) y, de ese modo, al último segmento de la línea.²⁶

²⁴ Cf. Dorter 1982, 132.

²⁵ De ese modo se puede responder a la objeción según la cual no se menciona la teleología en el contexto inmediato (cf. Rowe 1993, 248). En realidad, la búsqueda del bien y lo debido como causa es lo que lleva a Sócrates a iniciar su «segunda navegación» y, como tal, está presente en toda ella, cf. 99 d1-c2. Asimismo, la objeción según la cual el bien es mencionado como una entre otras Ideas cuando se introduce la hipótesis de las Ideas (100 b6), no tiene en cuenta que esta es una cuestión estructural en el pensamiento platónico (la Idea del Bien está más allá del ser en poder y dignidad, cf. *República* 509 b, pero a la vez forma parte del ámbito del ser, cf. 518 c9, 526 e3, 532 c6). A ello se puede referir el hecho de que después de mencionar al bien mismo junto a lo bello y lo justo y las demás Ideas, Sócrates vuelve a nombrar a la belleza (100 c-e) y la grandeza, pero no hace mención del bien (cf. Dorter 1982, 139, quien ve una deficiencia en la circularidad que implica el hecho de que el conocimiento de las Ideas presupone el conocimiento del Bien y es presupuesto del conocimiento del Bien). Otra objeción señala que ἕως ἐπὶ τι ἱκανόν ἐλθοις sugiere una serie de operaciones sucesivas, mientras que el paso de la hipótesis de las Ideas a la Idea del Bien constituye un solo paso. Esta objeción no tiene en cuenta que si bien el método hipotético pretende tener una aplicación universal, dado el contexto específico en el *Fedón*, es aplicado a la hipótesis de las Ideas. Así pues, pensar que toda hipótesis requiere de una serie de niveles para llegar a un punto suficiente, es excluir del ámbito de aplicación de este método a cualquier hipótesis que se encuentre a un paso de ese punto. Por último, el hecho de que poco del método supuestamente descubierto en d6-e1 pueda ser considerado como ἐναργῶς (102 a4), es, cuando menos, discutible, y, a la luz de la analogía con los símiles de la *República* VI-VII, rebatible.

²⁶ Discrepo de Dorter cuando afirma que el método hipotético «enables us to approach an absolute synopsis but only asymptotically» (cf. Dorter 1982, 140). Pues la idea del Bien es cognoscible (*Rep.* 508 e3-4) y el alma puede adquirir la capacidad de «soportar la contemplación (ὠρασχέσθαι θεωμένη) de lo que es y de lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien» (518 c9-10). Finalmente, del sol como imagen del Bien se dice que hasta es posible «contemplantarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito» (516 b6-7), lo cual constituye, sin duda, el «fin de la travesía» (532 e). Cf. T.A. Szlezák. «Das Höhlengleichnis». En: O. Höffe (ed.). *Platon. Politeia*. Berlín: Akademie Verlag, 1997, 205-228, esp. 216.

II. La República o la *katábasis* del filósofo a la caverna

Poco después de haber expuesto la alegoría de la caverna (519 b ss.), Sócrates procede a distinguir entre los hombres sin educación ni experiencia de la verdad y que, como tales, no tienen a la Idea del Bien como fin en su vida pública y privada, y los hombres que dedican todo su tiempo al estudio y, en consecuencia, no quieren ya actuar. A ambos los descalifica para gobernar adecuadamente la polis. Con este propósito, piensa Platón, habría que obligar (*ἀναγκάσαι*, c9) a los hombres mejor dotados a ascender hasta llegar a la contemplación del Bien, y una vez que lo hayan contemplado suficientemente, forzarlos (*προσαναγκάζοντες*, 520 a8) a ocuparse y cuidar de los demás. Deben descender hacia la morada común de los otros (*καταβατέον εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν*), de los no filósofos, y habituarse a contemplar las tinieblas: «pues una vez habituados, verán mil veces mejor las cosas de allí y conocerán cada una de las imágenes y de qué son imágenes (*τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν*), ya que vosotros habéis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas» (520 c). Es, entonces, el conocimiento del Bien y de la verdad el que permite recurrir sabiamente a las imágenes distinguiéndolas y relacionándolas con los originales, sin tener que manifestar directamente esa deslumbrante verdad, lo cual expondría al filósofo que vuelve a la caverna a convertirse en hazmerreír o incluso a la muerte en manos de quienes pretende liberar (517 a).

Como ha mostrado T. A. Szlezák,²⁷ la teoría sobre la función del filósofo en la polis ideal tal como está expuesta en este pasaje, es representada en la puesta en escena de la *República*. Así pues, las palabras iniciales *κατέβην χθες εἰς Πειραιᾶ*—«bajé ayer al Pireo»— deben evidentemente recordarnos a la *κατάβασις*, al descenso del filósofo desde el mundo del ser verdadero al mundo que para la multitud es el mundo real, pero que, en verdad, desde la perspectiva del filósofo, no es más que un mundo de sombras. A ello alude el descenso de Sócrates al Pireo. Pero si fuera este el único elemento que nos hace pensar en la obligada *κατάβασις* del filósofo, podría pensarse que se está forzando el texto. Sin embargo, el hecho mismo de que Sócrates, que se encuentra de regreso a su casa, esto es, a la casa del filósofo, sea retenido pero no tanto por la persuasión (*πειθοῖ*), que Sócrates no puede más que mencionar como alternativa, sino por la fuerza (*ἀνάγκη*), nos hace pensar en la situación del filósofo que es obligado a descender a la caverna. La persuasión y la fuerza son precisamente los recursos de la ley para introducir la armonía entre los ciudadanos en la polis ideal de suerte que cada cual pueda contribuir a la comunidad del modo en que pueda serle útil; esta ley no deja, por tanto, que el filósofo permanezca vuelto únicamente hacia lo inteligible (519 e-520 a). Del mismo modo, Sócrates, quien, al decir de Céfalo, no baja con frecuencia al Pireo, es decir que, como el resto de filósofos, prefiere

²⁷ Cf. Szlezák 1985, 271 ss. Véase su contribución al presente volumen.

filosofar que gobernar (521 b), es obligado a ir a la casa de Céfalo y Polemarco a reunirse con un grupo de jóvenes que, como sabemos, no son precisamente filósofos. El filósofo Sócrates es, pues, forzado a bajar a «la morada común de los otros».²⁸ Estamos, en consecuencia, ante una coincidencia de demasiados elementos como para pensar en una mera casualidad. Queda claro, entonces, que Platón quiere ubicar el diálogo al interior de la caverna.²⁹ Una vez allí, su intención no es tanto la de infundir la vista o la *ἐπιστήμη*, sino la de ejercer el arte de la conversión (*τέχνη τῆς περιαγωγῆς*), es decir, el arte de volver los ojos del alma del modo «más fácil y eficaz» (*ῥῶστὰ καὶ ἄνυσιμώτατα*) hacia el ser verdadero (518 d). Así se explica el recurso a imágenes y la renuncia a recorrer el camino más largo que conduce a un conocimiento más exacto o a la verdad misma. Justamente en este sentido queda para otra ocasión la verdad misma sobre el Bien. Y el recurso a las imágenes, precisamente allí donde el diálogo alcanza su clímax, pone de manifiesto la naturaleza dianoética del logos socrático,³⁰ aun cuando el mismo Sócrates, el filósofo que ha descendido a la caverna, dispone del conocimiento que le permite distinguir entre imágenes adquiridas mediante la *δόξα* o mediante la *ἐπιστήμη*. La intención misma de Sócrates responde, pues, al impulso, la *ὁρμή*, de los interlocutores, que, como sabemos, se dan por satisfechos con lo que Sócrates les ofrece (cf. 506 d-e, 504 b).³¹ Y esto es solo el «que» y el «cómo», mas no el «qué» y el «por qué». Asociada al tipo de discurso de la *República*, la facilidad aquí en cuestión contrasta con los grados de dificultad cada vez mayores a los que se refiere el *Parménides* (ver *infra*).

III. El *Parménides* como “juego” dialéctico

1. La puesta en escena: de la *eikasía* a la *pístis* y más allá

En contraste con la «facilidad» del discurso de la *República*, los tres niveles narrativos del *Parménides* como parte integrante de su estructura, constituyen un

²⁸ Es verdad que se trata de la casa de un meteco (Céfalo), pero los principales interlocutores de Sócrates son, en realidad, Glaucón y Adimanto, ambos atenienses y hermanos del mismo Platón.

²⁹ Es sintomática la afirmación de Sócrates de que si en lugar de imágenes, le mostrara la verdad misma, Glaucón ya no sería capaz de seguirlo, cf. 533 a1-4. Pero, además, con el descenso de Sócrates a la caverna se inicia también el ascenso. *Κατόβασις* y *ανόβασις* determinan la estructura misma del diálogo. Así, se da un ascenso desde la pólis primitiva pasando por la pólis lujosa hasta la pólis ideal, se llega al clímax en la exposición de los símiles del sol, la línea y la caverna, y, finalmente, se inicia nuevamente el descenso al examinar las formas decadentes de constitución y de almas.

³⁰ A la naturaleza dianoética del diálogo se debe que en 533 a, Sócrates no pueda decir con fiabilidad si las cosas son realmente «así» como a él se le muestran.

³¹ Cf. E.A. Wyller. *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*. Oslo: Aschehoug & Co., 1960, 26, quien toma esta idea como principio hermenéutico de los diálogos, aunque con resultados diferentes.

ascenso a través de niveles con un grado cada vez mayor de dificultad y que se despliegan a través de los momentos estructurales del diagrama de la línea y la alegoría de la caverna.³² «No es difícil» (126 e5), responde Adimanto al pedido de Céfalo de Clazómenas que, acompañado de cabales filósofos, ha llegado a Atenas en busca de Antifonte para que les narre el diálogo que alguna vez tuvieron Sócrates, Zenón y Parménides. La respuesta se explica porque la tarea de Glaucón y Adimanto se limita a conducir a los huéspedes desde el ágora (126 a2) hasta la casa de Antifonte, quien «vive cerca, en Mélite» (126 e9-10), barrio ateniense ubicado al oeste de la Acrópolis. «Ahóra», precisa Adimanto, «dedica la mayor parte del tiempo a los caballos» (126 e7-8), y, en efecto, al llegar a su casa lo encuentran «entregándole un freno al herrero» (127 a2). Estos ejemplos de seres vivos y artefactos nos ubican claramente en el ámbito de la πίστις (cf. *Rep.* 510 a).

Antifonte, además, se sabe «de memoria» el diálogo, lo cual abre la posibilidad del tránsito hacia la segunda parte de la línea. En contraste con la tarea estrictamente física de Glaucón y Adimanto, la suya requiere de «un gran esfuerzo» (πολὺ ἔργον), y por eso titubea inicialmente para pasar luego a hacer una «exposición completa» (127 a6-7). A su vez, él conoce el diálogo por Pitodoro, quien además de sabérselo de memoria, había sido instruido por Zenón (126 c1; *Alc. I* 119 a). El tránsito hacia el mundo inteligible es señalado por el hecho de que el diálogo mismo había tenido lugar en casa de Pitodoro, nada menos que «extramuros» (127 c1), adonde, como sabemos por el *Fedro* 230 d, Sócrates no solía ir. Allí, sin embargo, donde ya se encontraban Zenón y Parménides, llega Sócrates para escuchar la lectura de los escritos de Zenón. El presente del diálogo es, de este modo, ubicado en la segunda parte de la línea, que, como el diálogo mismo, tiene dos partes.³³

2. La posición del joven Sócrates: la diánoia

La problemática planteada por Zenón nos remite nuevamente al nivel de las cosas sensibles y de la πίστις. Zenón mismo es, sin embargo, una más de las figuras que sirven de nexo entre lo sensible y lo inteligible. Pues él mismo toma distancia

³² Cf. nuestro «La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides*». Las observaciones de M. Miller, 1991 (1986), sobre los aspectos literarios en la relación entre la *República* y el *Parménides* han sido decisivas para nuestra interpretación.

³³ La objeción a nuestra interpretación suele decir que recurre *neoplatónicamente* a una «topografía simbólica» de la que supuestamente no hay rastros en Platón. Me pregunto solamente si la alegoría de la caverna no es precisamente un ejemplo de ese tipo de topografía en el que, por lo demás, se interpreta simbólicamente la topografía tradicional que asciende desde el ámbito de los dioses, cf. 521 c3, 534 c7; 516 d25-28, donde cita las palabras pronunciadas por el espíritu de Aquiles en el Hades (*Od.* XI 489). Por eso es que la puesta en escena constituye también un descenso al mundo subterráneo, tal como lo ha demostrado detalladamente E. Brann, «The Music of the *Republic*». En: *The St. John's Review*, XXXIX, 1-2 (1989-90), 1-103. Por lo demás, resulta interesante que Sócrates, en 560 b7-8, hable del λογιστικόν como la ἀκρόπολις τῆς ψυχῆς.

de su obra al señalar que fue escrita cuando era joven y con afán polémico, que alguien se la robó y no tuvo la posibilidad de decidir si se publicaba o no, todo lo cual debe ser entendido como referencia a la crítica de lo escrito. En todo caso, la cuestión es que si se admite la existencia de múltiples cosas, tendrían que ser tanto semejantes como desemejantes (127 e). Sin embargo, la determinación de un ente sensible por cualidades opuestas, que para Zenón constituye una aporía, para Sócrates no tiene nada de sorprendente (οὐδέ τι θαυμαστόν, 129 d5). Tanto es así que considera que él mismo puede ser visto como múltiple y uno a la vez, según se tengan en cuenta las diversas partes de su cuerpo o se le considere como uno entre muchos otros individuos (129 c). No obstante, ello se explicaría por participación en lo uno y en lo múltiple, así como las cosas semejantes y desemejantes serían tales por participación en la semejanza y la desemejanza, etc. (129 b ss.). De ese modo se introduce la hipótesis de las Ideas que pasa a ser examinada por el anciano Parménides.

La primera observación se refiere a la extensión del ámbito de las Ideas. Las dudas del joven Sócrates comienzan cuando el filósofo de Elea se refiere no a propiedades abstractas, sino a sustancias como hombre, fuego o agua, que hacen más difícil de aceptar que tengan un ser independiente de su existencia física. Tanto más se resiste a reconocer Ideas de cosas insignificantes o deleznales, como pelo, barro y basura (130 c). Todo ello sirve para que Parménides, con un tono que recuerda al sabio del poema, ponga en claro la posición de Sócrates en el conjunto del diálogo: «Claro que aún eres joven, Sócrates —dice el Eléata—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas (ὅτε οὐδὲν ἀυτῶν ἀτιμάσεις). Ahora, en razón de tu juventud aún prestas atención a las opiniones de los hombres» (130 e1-4). Por contraste, la defensa de la hipótesis de las Ideas requiere, según el mismo Parménides, de alguien con «mucha experiencia» y «naturalmente dotado» (133 b7-8). De todos modos, en referencia manifiesta a la segunda navegación del *Fedón*, Parménides reconoce en él «un bello y divino impulso hacia los logoi» (καλὴ καὶ θεία ἡ ὁρμὴ ἦν ὁρμᾶς ἐπὶ τοῦς λόγους, 135 d2-3; cf. ὡς ἄξιός ἐστι ἄγασθαι τῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τοῦς λόγους, 130 a9-b1). De este modo, la posición del joven Sócrates es ubicada al nivel de la δίανοια.³⁴

Pero no solo el recurso a los lógoi nos permite ubicarlo en ese nivel, sino también su uso de imágenes que nos hace recordar a la descripción del matemático en el segmento de la línea (cf. 510 b-511a; 533 c). Al igual que este, el joven Sócrates todavía no dispone de una fundamentación última de su hipótesis que le permita —como prescribe el método expuesto en el *Fedón*— dar razón de la misma y distinguir adecuadamente a las imágenes de aquello de lo que son imágenes.

³⁴ Quien no acepte nuestra interpretación de la puesta en escena, no podrá, sin embargo, negar que los pasajes citados describen —en coincidencia con el refugio de Sócrates en los lógoi (*Fedón* 99e5)— la posición dianoética del joven Sócrates.

Su recurso a las imágenes es todavía ambiguo. Así, cuando se discute la alternativa entre la participación en la Idea toda o en un parte de ella, cae fácilmente en la trampa que le pone Parménides al sustituir la imagen del día como una unidad temporal que es una y la misma para todos, por un velo, esto es, por un todo de partes entendidas físicamente (131 a-d). De esa manera acepta la espacialidad y la divisibilidad como característica de las Ideas poniéndolas al mismo nivel que las cosas que participan en ella. Expresamente se habla en la siguiente objeción de mirar con el alma «del mismo modo» (ὡσαύτως, 132 a6) a lo grande en sí y a todas las cosas grandes. Asimismo, la relación de semejanza simétrica entre Idea y cosa en la que se basa la objeción a la comprensión metafórica de la Idea como paradigma (132 d-133 a), vuelve a considerarlas como realidades del mismo orden ontológico. También la propuesta de entender a la idea como pensamiento (νόημα) no hace más que reforzar nuestra ubicación del joven Sócrates en el nivel de la δῖωνοια (132 b). Por último, la objeción relativa a la cognoscibilidad de la Idea (133 b-134 e), entiende la relación entre el señorío en sí y la servidumbre en sí en términos de posesión y dominio, es decir, de la misma manera en que se relacionan el señor y el siervo concretos (133 e ss.). El error fundamental del joven Sócrates consiste, por consiguiente, en la cosificación de las Ideas o, puesto en términos platónicos, en confundir a la imagen con el original (cf. *República* 476 c). No llama la atención entonces que un intérprete reciente afirme que Platón tenía buenas razones para no dejarse impresionar por las críticas sobre las que él mismo nos informa.³⁵ Así pues, a pesar de su crítica de la hipótesis socrática, Parménides afirma como conclusión que el pensamiento (λόγος) presupone el ser de las Ideas (135 b5-8).

3. Una tipología en boca de Parménides

Tomando como criterio a la hipótesis de las Ideas, Platón pone en boca de Parménides una tipología que permite ubicar a las diferentes *dramatis personae* en el contexto de los símiles. En primer lugar, caracteriza a aquel que al escucharlos dialogar se halla en aporía y niega el ser de las Ideas o, si hubiera que aceptarlo, considera que por necesidad ha de ser inaccesible al conocimiento humano (135 a3-5). Históricamente hay aquí una clara referencia a las tesis de Gorgias, con lo cual se identifica además el origen de la que Parménides presenta como la mayor dificultad de la hipótesis de las Ideas (133b 4). Pero, además, entre los participantes en el diálogo, un claro representante de este primer tipo es Aristóteles, quien, además de ser el más joven e irreflexivo, se hará tristemente famoso como

³⁵ Cf. A. Graeser. *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Bern: Paul Haupt, 1999, 9; idem, «Wie über Ideen sprechen?: *Parmenides*», en: T. Kobusch / B. Mojsisch (Eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 146-165. Pero véase más extensamente la contribución de P. Simpson a este volumen.

uno de los Treinta tiranos, es decir, como alguien que en su praxis misma carece de todo criterio y, por tanto, de facto niega la existencia de las Ideas.³⁶ En realidad, es el único que a través de todo el diálogo no deja de estar en aporía.³⁷ Zenón, por su parte, podría ser un candidato para este tipo en tanto en cuanto plantea la aporía que constituye el punto de partida del diálogo, aunque, en realidad, el carácter destructivo de su dialéctica respecto del mundo sensible tiene como presupuesto a la unidad parmenídea y, de ese modo, disfruta de una mejor posición. Por último, con el recurso a la hipótesis de las Ideas, Sócrates se halla, sin duda en una mejor situación. El filósofo de Elea ve en él a un «hombre bastante bien dotado (πάνω εὐφροῦς) [...] capaz de entender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí» (135 a7 ss. cf. e). No obstante, el problema de Sócrates radica en que, como le dice Parménides, «demasiado pronto, antes de ejercitarte, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno (¡sic!) y cada una de las Ideas» (135 c8-d1). Sócrates no cumple, por tanto, con la caracterización del dialéctico en la *República*, pues no es capaz de aprehender el λόγος τῆς οὐσίᾳς de cada cosa, y, en consecuencia, no está en condiciones de dar razón de su propia hipótesis y, en esa medida, no dispone de νοῦς (534 b). No cuenta, por tanto, de una aprehensión noética del principio universal en que se funda el orden racional del mundo inteligible (*Rep.* 500 c4-5; 476 a6-7), el necesario parentesco de la φύσις (*Menón* 81 c9-d1) o la comunión de las Ideas (*Sofista*), que, como tal, le permitiría relacionar los términos necesarios para la definición. A ello se debe que él mismo afirme que lo llenaría de asombro si alguien primero distinguiera y tomara por separado las Ideas en sí y por sí, y a continuación mostrase que en sí mismas admiten mezclarse y discernirse (συγκεράωνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι) (129 d-e).

De aquella νόησις dispone, en cambio, el tercer tipo en la tipología de Parménides, uno que es «aun más admirable» (θαυμαστοτέρος), puesto que «habiendo descubierto y discernido suficientemente (ἱκανῶς) y con cuidado estas cosas, es capaz de instruir a otro» (135 b1-2). Que el mismo Parménides es el representante por excelencia de este tercer tipo lo demuestra el hecho de que, a pesar de reconocer la dificultad de la tarea (136 d1), se deja «persuadir» (πείθεσθαι, 136 e9)³⁸ por los presentes a dar un ejemplo del ejercicio dialéctico «para discernir bien la verdad» (136 c5). Zenón mismo lo presenta como alguien que ha recorrido todos los caminos que hay que recorrer y explorar para «dar con la verdad y adquirir inteligencia (νοῦν σχεῖν) de ella» (136 e2-3). Solo uno de

³⁶ Como se dice en *República* 575a, en el alma del tirano vive eros en total ἀναρχία y ἀνομία.

³⁷ Con un contundente ἀληθέστατα asiente a las aparentes aporías que, a manera de resumen, se presentan en 160 b y como conclusión del diálogo (166 c5), lo cual indica que no ha entendido que el sujeto de las hipótesis es distinto en cada caso.

³⁸ He ahí un claro contraste con la situación de la *República*, donde el filósofo es prácticamente forzado a quedarse a dialogar en la casa de Céfalo, véase *supra* II. Mientras que Sócrates se ve enfrentado por Polemarco a la mayoría numérica de sus acompañantes y, por lo tanto, a su fuerza, en el *Parménides* accede al pedido de sus interlocutores puesto que «no somos más que nosotros», 137 a7, cf. 136 d7-8.

esos caminos, el que toma como base la hipótesis acerca de lo uno, es el que se pretende recorrer en el ejercicio (136 a4-137 b4). El διέξοδος διὰ πάντων (136 e1-2), el recorrido por todos los caminos, dada la dimensión de la empresa, no puede ser puesto por escrito. Solo se puede ofrecer un ejemplo. Y este constituye un «juego» (παιδιάω, 137 b2). Con todo, el juego tiene una función mimética respecto de lo que en serio presupone el examen compartido de todos los aspectos implicados y que solo así conduce a la νοήσις.³⁹ El ejemplo es, pues, un ejemplo de la instrucción al interior de la Academia.⁴⁰ Y su contenido, como dice Zenón, no es una banalidad (μή οὐ φαῦλον, 136 d5), esto es, son cosas de mayor valor (τιμωτέρω). Ahora bien, si el ejercicio no debe perderse en las cosas sensibles, como le sucede al joven Sócrates, sino que ha de atenerse a aquellas que han de aprehenderse exclusivamente por el logos y considerarse que son Ideas, como dice Parménides expresamente (135 d1-4),⁴¹ lo único que cabe como contenido es aquello que está más allá del ser en poder y dignidad (*República* 509 b9). Así pues, si la estructura puesta en juego en el *Parménides* es, como venimos afirmando, la de los símiles de la *República*, Parménides tiene que cumplir su parte en ese juego y ayudar al joven Sócrates a ascender hasta la ἀρχὴ ἀνυπόθετος (*Rep.* 511 b) o hasta un ἕκαστον (*Fedón* 101 e1)⁴² que le permita fundar su hipótesis de las Ideas, lo cual, a su vez, solo es posible si dispone de la aprehensión noética del principio mismo que es causa del conocimiento y la verdad (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας, *Rep.* 508 e3-4).⁴³

4. El ejercicio dialéctico: la anábasis hacia los primeros principios

La elección de «lo uno» (τὸ ἓν) como tema a examinar en el ejercicio dialéctico no es casual, pues el problema que se pone en evidencia en el examen crítico de la hipótesis de las Ideas es el de su unidad e integridad. No obstante, el sentido de lo uno como sujeto de las hipótesis es precisado en cada caso. Así pues, el sujeto de la primera hipótesis es «lo uno en tanto uno» (139 c) y no en tanto que es (142 c), lo uno con exclusión de toda multiplicidad (137 d). Siendo así, de inmediato queda excluida la posibilidad de atribuirle predicado alguno. De ahí la paradójica

³⁹ Cf. Carta VII 341 c5-d2; 343 e1-3; 344 b1-c1.

⁴⁰ Cf. M. Schofield. «Eudoxus in the *Parmenides*». En: *Museum Helveticum* 30, 1973, 1: «If any of Plato's dialogues was written exclusively for the Academy, then the *Parmenides* must have a strong claim to be such a work».

⁴¹ Cf. *República* 510 b; 511 b-c. Niega esto A. Graeser 1999, 14.

⁴² Véase la clara alusión a este aspecto mediante el adverbio ἕκαστῶς en el pasaje arriba citado 135 b1-2.

⁴³ La aprehensión noética del Bien instaura la perspectiva desde la cual han sido escritos los tres diálogos en cuestión y que le permiten al Sócrates del *Fedón* presentar su «autobiografía», podría decirse, como biografía ejemplar del filósofo: al Sócrates de la *República* descender nuevamente a la caverna, y al Parménides del *Parménides* instruir al joven Sócrates. Es, pues, en todos los casos, el filósofo quien habla, y, por consiguiente, Platón mismo.

consecuencia de que no se puede decir de él que es uno ni que es. No hay, por tanto, ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan (142 a3-4). Lo «uno en sí y por sí» no admite predicación ni relación alguna, y, por ende, no sirve de explicación ni de su propia identidad ni de la identidad de los otros. Consecuentemente, considerado en su aislamiento absoluto, lo uno, y con él, las Ideas consideradas al modo del joven Sócrates, como unidades aisladas,⁴⁴ resulta ser completamente inútil. El valor de esta primera hipótesis es, por ende, fundamentalmente crítico.⁴⁵

Platón hace que Parménides comience el ejercicio con lo que presenta como su hipótesis (137 b3-4), aun cuando, en realidad, no solo tiene en mente al filósofo del poema sino a la posición eleática en general y en conjunto con las consecuencias que una interpretación sofística saca de ella. Teniendo en cuenta que Parménides considera a los «signos» del ser como sus nombres alternativos, no debe llamar tanto la atención que Platón se refiera a lo uno como tema parmenídeo, pero ya la consideración de este uno como ἄπειρον nos remite directamente a Meliso⁴⁶ y a la conclusión a la que Gorgias llega a partir de allí. Pues la conclusión misma de esta hipótesis nos remite claramente al argumento antieleático de Gorgias en el sentido de que si el ser es eterno, no tiene comienzo y, por consiguiente, es ilimitado, de suerte que, siendo así, tampoco ocupa lugar y, en consecuencia, no es.⁴⁷ A esta conclusión parece que ya había llegado el mismo Zenón a partir de la indivisibilidad de lo uno.⁴⁸ Estas y otras referencias responden a la función de la segunda parte del *Parménides* como ejemplo de una instrucción que, como se dice expresamente, debe ayudar a acceder a la verdad (135 d6). Encontrándose entre filósofos, las referencias mencionadas ponen de manifiesto que Platón no procede, como los neoplatónicos, ἐξ ἀρχῆς, sino, como más tarde Aristóteles, ἐξ ἐνδόξων, a partir de opiniones recibidas.⁴⁹ Ahora bien, al poner en boca de Parménides lo que constituye una crítica totalmente destructiva del monismo eleático, Platón anticipa su explícita calificación del Eléata como un

⁴⁴ Recuérdese lo dicho en III.3 acerca del juicio de Parménides sobre el joven Sócrates y la admiración que afirma este que le inspiraría aquel que sea capaz de mostrar que las Ideas son capaces de «mezclarse y discernirse».

⁴⁵ En ese sentido corrijo un anterior intento de interpretación que presenté en el I Coloquio Metropolitano de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (26-28. 11. 1997) y recientemente publicado en: *Reflexión y Crítica*. Revista de Filosofía Año 2 Nr. 2, Abril de 2002, 67-91, en especial, 85 ss.

⁴⁶ Platón cita en 137 d7-8 casi literalmente el fragmento B2 de Meliso.

⁴⁷ Cf. Sextus Empiricus, *adv. math.* VII, 68-70 = DK 82 B3; Aristóteles, *De Gorg.* 979 b21-6. Naturalmente que el argumento de Gorgias se basa en una confusión *deliberada* del ilimitado temporalmente con lo ilimitado espacialmente.

⁴⁸ Cf. Aristóteles. *Metafísica* III 4, 1007-8.

⁴⁹ Cf. A.H. Coxon. *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides. With a new English Translation*. Assen: Van Gorcum 1999, 99, 134. Como en general en Platón, el motivo de la *paideia* es central en el *Parménides* (cf. διδόναι 135 b2); como tal, el ejercicio dialéctico no puede partir por los principios sino conducir hacia ellos.

pensador a la vez «venerable y terrible» (*Teeteto* 183 e), ya que de ese modo ve en la hipótesis eleática la posibilidad tanto de una interpretación sofística como de la suya misma, con la cual va, sin duda, más allá de la posición eleático-sofista.⁵⁰ Esto se puede ya apreciar en la afirmación de la existencia de las Ideas que Platón pone en boca de Parménides a pesar de sus objeciones a la hipótesis de las Ideas (cf. 135 b5-8). Además, por más que en la primera hipótesis Aristóteles niegue toda participación de lo uno en el ser, esa negación es una negación determinada, pues solo niega los modos temporales del ser dejando abierta la posibilidad de una nueva interpretación de la posición parmenídea que considere el ser atemporal de lo uno. Por lo tanto, en la primera hipótesis no tenemos ante nosotros una simple negación del pensamiento del Parménides histórico, que, por ejemplo, se podría atribuir a Gorgias, sino, como sugiere la descripción de la dialéctica en la *República* 533 c5-8, una acción que recoge a las hipótesis devolviéndolas a un nivel superior (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα). En ese sentido hay que entender las referencias en la segunda (143 a4-144 e3: αὐτὸ τὸ ἓν; 149 d1-2: τὸ ἓν ἄρα μόνον ἔστιν ἓν) y la tercera hipótesis (157 c4: τὸ παντελῶς ἓν; 158 a5: αὐτὸ τὸ ἓν; 159 c5: τὸ ὡς ἄληθῶς ἓν) a lo uno absoluto, un uno igualmente indivisible (B8 22) e idéntico consigo mismo (B8 29; 146 b-c) como el del poema, pero precisamente por ello diferente de lo uno de la primera hipótesis; pues, como se afirma en 139 b-e, este último no es ni idéntico ni diferente consigo mismo ni con los otros, y, además, excluye de sí toda diversidad así como la relación todo-parte. Es en realidad el análisis de lo uno de la segunda hipótesis el que permite acceder al reconocimiento, manifiesto en la tercera hipótesis, de ese uno en sí como principio. De este modo van apareciendo los distintos sentidos de lo uno que permiten superar una interpretación aporética del *Parménides*.

En el tránsito de la primera a la segunda hipótesis, Parménides se encarga de precisar que el sujeto de la segunda hipótesis no es «lo uno en tanto uno» de la primera hipótesis, sino «lo uno que es» (τὸ ἓν ὄν).⁵¹ No es pues sino hasta la segunda hipótesis que pasamos efectivamente de un uso del ser como cópula a su uso como predicado verbal. Y, como suele ser en Platón, la atribución de un predicado implica participación, de suerte que de lo uno de la segunda hipótesis dice que participa del ser (οὐσίᾳς μετέχει, 142 c5-6). El ser y lo uno forman parte, por tanto, de «lo uno que es». «Lo uno que es» debe entenderse, entonces, como un todo cuyas partes son lo uno y el ser. Siendo así, cada una de las partes tienen, a su vez, a ambos como sus partes, «de suerte que al resultar siempre dos, no será

⁵⁰ Parcializada me parece la insistencia de Graeser en el parricidio (Graeser 1999, 10) con el propósito de descalificar a Parménides como vocero de la verdad. Téngase en cuenta que en el mismo *Parménides* 127 b se califica al filósofo de Elea, sin ironía alguna, como κἄλῶν καγαθόν, y que la frase que sigue inmediatamente después de las palabras del *Teeteto* arriba citadas hace manifiesta referencia al *Parménides*: «Yo conocí efectivamente a este hombre siendo muy joven —dice Sócrates—, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza».

⁵¹ Cf. 142 c2-3: νῦν δὲ οὐχ αὐτῆ ἔστιν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἓν, τί χρῆ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν.

jamás uno», y así *ad infinitum* (143 a1). Así pues, a diferencia de lo «uno-uno» (ἓν ἓν) de la primera hipótesis, este «uno que es» ha de ser una multiplicidad ilimitada (ἄπειρον τὸ πλῆθος, 143 a2). De este modo tenemos suficientes elementos para precisar la naturaleza de este «uno que es». Para ello hemos de recurrir a la *República*.

Justamente en la medida en que la unidad no parece más ella misma que su contrario, señala el viejo Sócrates, pertenece su estudio a aquellos que «guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es», pues lo mismo es visto al mismo tiempo como uno y como multiplicidad ilimitada (ἄπειρα τὸ πλῆθος, 525 a4-5). La referencia a la vista (ὄψις) en este contexto parece reducir el fenómeno a la realidad sensible, aunque, si bien sin dar explicación alguna, lo hace extensivo al ámbito inteligible al afirmar que lo mismo ocurre con todo número (a9-10). En realidad, como veremos, la presente hipótesis se refiere a los más diversos ámbitos de la realidad, a las cosas sensibles, a los números y, en cierto modo, a las Ideas mismas, es decir, a la *totalidad de lo que es*. Justamente el argumento siguiente en el *Parménides* (143 a ss.) introduce al número como ejemplo de una realidad formal que permite entender, sin contradicción, como algo puede ser a la vez uno y múltiple, limitado e ilimitado, todo y parte, sin restringir esta última relación al nivel estrictamente físico. Pues el número nos hace pensar en un todo cuya realidad es mayor que la simple suma de sus partes, axioma presupuesto ya en el pasaje del *Fedón* que hemos analizado. Pero ese todo que es el número es examinado por una operación de la διάνοια de tal manera que se distingue en él al ser y lo uno en sí (143 a). Ya que la distinción entre ellos no es explicable más que si consideramos su relación con la diferencia, tenemos tres términos. Si tomamos primero a dos de ellos por separado, tenemos un par, un conjunto de dos, en el que cada parte es una. Si a ello se le añade el tercer término, tendríamos tres, y así, mediante la multiplicación de pares e impares en sus cuatro combinaciones posibles, obtenemos una explicación de la serie numérica. Por lo tanto, si lo uno es, esto es, si lo uno, el ser y la diferencia son, «es necesario que también sea el número» (144 a4). Pero, como se dice en la *República*, no se trata de aplicarse al arte del cálculo como meros aficionados, sino «hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio del νοῦς» (525 c), esto es, de los números en sí que no son manipulables mediante operación matemática alguna y que son más bien presupuestos por la distinción entre lo uno en sí, el ser y la diferencia. Todo ello indica que la misma reducción dianoética de «lo uno que es» al ser y lo uno en sí, debe llevarnos a entender la relación parte-todo no solo en sentido físico, sino categorial. De todos modos, cada número, entendido como un todo de partes, es uno en una serie infinita de números. Es decir, con el número se da también una multiplicidad ilimitada en la cual el ser se halla «distribuido» (νενεμηται, 144 b1) y «fragmentado (κατακεκερμάτισται) al extremo» (144 b4-5). Pero, al mismo tiempo, ninguna de estas partes del ser puede carecer de «lo uno en sí» que la convierte en miembro de una serie de unidades singulares (144 c6), pues, para decirlo con un juego de palabras que aparece ya en la *República*

478 b10 y que vuelve a aparecer aquí, toda parte o es una o no es ninguna, es decir, o es y, como tal, es una, o no es nada.⁵² De este modo comienza a ponerse en evidencia una primacía de lo uno sobre el ser, aun cuando ambos coinciden siempre en *todo lo que es*. Sin lo uno el ser se desintegraría en una multiplicidad ilimitada, de modo que el ser de cualquier ente singular depende esencialmente de lo uno absolutamente uno.

En consecuencia, lo uno en sí mismo, que por una mera abstracción dianoética ha sido separado de «lo uno que es», esto es, que en realidad no puede estar ausente de las partes individuales del ser, sean estos sensibles o inteligibles, parece fragmentarse en los entes particulares que participan en él. Desde esta perspectiva, lo uno en sí resulta siendo también una multiplicidad ilimitada (144 e). Esta multiplicidad se refiere, sin embargo, a la serie de entes singulares que forman parte de la totalidad de lo que es, mientras que la multiplicidad ilimitada propia de «lo uno que es», se refiere a la multiplicidad de las partes constitutivas de cada uno de estos entes. Considerando conjuntamente ambos argumentos, estas partes están ahora integradas por lo uno en sí en un todo singular del cual son partes. Así pues, por un lado, en tanto totalidad que, como el número, es mayor que la mera suma de sus partes, «lo uno que es» es limitado, límite que, a su vez, y como aparece insinuado por primera vez, es el resultado de la acción de la presencia de lo uno en sí. Con el límite se da también la participación en la figura geométrica (145 b). Sin embargo, por otro lado, como parte de un todo divisible *ad infinitum*, «lo uno que es» es, sin embargo, ilimitado. Así se resuelve la aparente contradicción que aparece en el primer resumen de los resultados de esta hipótesis (145 e).

Sin embargo, «lo uno en sí» que se fragmenta en la multiplicidad de los entes que en él participan, es el resultado de una operación de la *διάνοια*: «¿Y qué? Lo uno en sí, que afirmamos que participa del ser, si con la *διάνοια* lo aprehendemos a él solo por sí mismo, sin aquello de lo cual decimos que participa, ¿ese uno se nos mostrará solamente uno o también en sí mismo múltiple?» (143 a). El resultado ya lo sabemos. Es la fragmentación de lo uno en sí. De manera que aquí tenemos un análisis de la posición del joven Sócrates. Así lo confirma el pasaje siguiente: «[...] lo uno, si es uno, ¿está simultáneamente todo entero (ὅλον) por doquier? Piénsalo. —Lo pienso y veo que es imposible», responde Aristóteles. «Está dividido en partes (μεμερισμένον), entonces, ya que no está todo entero. Porque, por cierto, no podrá estar presente simultáneamente en todas las partes del ser de otro modo que dividido en partes (μεμερισμένον)» (144 c-d). De este modo, nuestro diagnóstico de la posición socrática se ve confirmado. El argumento dianoético de la segunda hipótesis pretende salvar la inmanencia de «lo uno en sí» a costa de caer en los mismos problemas planteados a la hipótesis socrática de las Ideas. Pero al igual que lo que sucede en el símil de la línea, la posición

⁵² Rep. 478 b10: 'Ἀλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἓν τι ἀλλὰ μηδὲν ὁρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο; *Parm.* 144 c4-5: 'Ἄλλ' εἶπερ γε οἶμαι ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὸ ἅει, ἔοσπερ ἂν, ἓν γέ τι εἶναι, μηδὲν ἀδύνατον.

dianoética descrita sirve de punto de partida hacia el ascenso dialéctico. Precisamente el argumento siguiente invierte el orden de tal manera que, en lugar de afirmar la presencia de realidades de un orden ontológico superior en otro menor, considera la presencia de estas en aquellas,⁵³ de suerte que, en última instancia, la hipótesis dicha parmenídea de que «el todo es uno» (128 b) adquiera el sentido que Platón le quiere dar.

La reflexión vuelve a centrarse en los conceptos de todo y parte, solo que con el propósito de examinar si lo uno está tanto en sí mismo como en otro (145 b-e). Primero se distingue entre dos conceptos de lo uno: por un lado, lo uno como totalidad de sus partes (πάντα μέρη) y, por otro, lo uno como el todo mismo (αὐτὸ τὸ ὅλον). La conclusión es clara. Pues lo uno como totalidad de las partes, es decir, como su simple adición, está contenido en lo uno como un todo mayor que la suma de sus partes. Así entendido, lo uno está en sí mismo. Pero, lo uno-todo no puede estar él mismo contenido en las partes, ni en todas ellas ni en una sola, pues en ambos casos tendría que estar primero en una y, de ese modo, no podría estar en las demás. Decisivo es que ahora se da como explicación la imposibilidad de que lo ontológicamente mayor esté en lo menor. En contraste con la posición sofística según la cual lo que no ocupa lugar no existe, posición decisiva en la primera hipótesis, lo uno-todo, señala Parménides, ha de estar en algo diferente de sí (ἐν ἑτέρῳ τινί, 145 d9), en otro (ἐν ἄλλῳ, e2), pero estotro y diferente en que está, como lo indica la relación entre las partes y el todo, debe ser una unidad mayor y más simple.

La determinación de estotro en lo que está lo uno-todo nos remite a la tercera hipótesis. El sujeto es allí el mismo que en la segunda: «lo uno que es». Mas ahora se examinan las consecuencias que se siguen para los otros que lo uno. Estos no son considerados como completamente privados de lo uno, sino en la medida en que participan de él. Son, sin embargo, distintos de él en cuanto tienen partes. Ahora bien, las partes no pueden ser partes de una multiplicidad entendida distributivamente (πολλὰ) ni como una mera suma de las partes (πάντα). Pues, siendo ella misma parte de esa multiplicidad sería parte de sí misma, lo cual es evidentemente imposible e impediría a la vez que sea parte del resto de esa multiplicidad. Ambas formas de multiplicidad carecen del carácter de totalidad que da sentido a las partes como partes. Pues estas son por definición partes de un todo (ὅλον) o, como dice Parménides, «de un uno formado de múltiples» (ἐν ἑκ πολλῶν, 157 c5-6), uno-todo que, sin embargo, es un «todo uno acabado» (ἐν ὅλον τέλειον, 157 e4), que justamente por su carácter «acabado» no puede ser reducido a la mera suma de sus partes. Es, por tanto, en virtud de un todo de naturaleza distinta a la suya (ἕτερόν τι, 158 d4), de «una cierta idea» (μιᾶς τινός ἰδέας, 157 d8), que las partes son integradas en un todo ordenado en el que «cada una» es distinta de las demás y adquiere sentido mediante su articulación en el con-

⁵³ Cf. *Parm.* 145 d5-6: εἰ γὰρ ἐν τισὶ τὸ ὅλον εἴη, τὸ πλεον ἂν ἐν τῷ ἐλάττωι εἴη, ὃ ἐστὶν ἄδύνατον.

junto. Pero, además, por lo que hemos visto en la segunda hipótesis, sabemos que, si no ha de ser nada, el todo presupuesto por las partes, debe estar en algo diferente, en una realidad necesariamente mayor que el todo, esto es, en lo uno absolutamente uno ($\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, 157 c4), pues tanto lo uno-todo como lo uno-parte requieren de la participación en lo uno absolutamente uno para ser tales.

Tenemos, entonces, una comprensión de la relación todo-parte que no puede ser restringida ni explicada en términos físicos. Pues la articulación de las partes en un todo ordenado, en una estructura que les da sentido, pone de manifiesto la acción de una realidad eidética que no es explicable por la mera acumulación de las partes, sino que es más bien presupuesta por esta. La imagen del velo a la que recurre Parménides para examinar al joven Sócrates pierde así todo sentido. Pero no solo ella, sino también las objeciones orientadas hacia un *regressus in infinitum*. Pues, mientras que toda realidad que participa de lo uno, sea como todo, sea como parte, constituye una multiplicidad unificada por la acción de lo uno, sin la cual no serían «ni uno ni más que uno», es decir, «no serían nada», «ser uno» —dice explícitamente Parménides— «no le es posible sino a lo uno en sí» (158 a, cf. 159 c). En verdad solo lo uno es uno, mientras que todo lo demás, los otros que lo uno, precisamente porque participan de lo uno, son múltiples y no solamente uno. Estamos, por tanto, ante una estructura claramente ascendente de la realidad que encuentra su cúspide en lo uno como principio de determinación. Mientras que las partes están en el todo, el todo, a su vez, está en lo uno. Así adquiere su sentido platónico la hipótesis presentada como parmenídea: el todo es uno, pues las partes son *sinópticamente* aprehensibles bajo lo uno-todo (= Idea), y este, a su vez, bajo la unidad de lo uno absolutamente uno. De esta manera, Parménides hace gala del rasgo característico del dialéctico, es, pues, $\sigma\upsilon\nu\omicron\pi\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ (537 c).

Con todo, podría pensarse que de este modo vuelve Platón a la posición de la primera hipótesis. No obstante, esa hipótesis tuvo la función de mostrar la inutilidad de lo uno considerado en sí mismo, con exclusión de toda multiplicidad y toda relación. Esto quiere decir que lo uno-uno de la primera hipótesis no puede, por eso mismo, ser considerado como principio. Pues hablar de lo uno como principio implica necesariamente ponerlo en relación con los otros que lo uno. Ahora bien, para distinguir a lo uno y lo múltiple introduce Parménides nuevamente una consideración dianoética. Esta vez no se trata de abstraer a lo «uno en sí» para después ver que este se fragmenta en la multiplicidad que participa en él, sino de la posición de una unidad supuestamente irreductible en la multiplicidad. Así pues, unas líneas antes de introducir explícitamente semejante consideración, Parménides separa a la multiplicidad respecto de lo uno, para lo cual recurre al verbo $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\omega}\nu\epsilon\iota\nu$ (158 b9), que, a diferencia de $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ indica el momento en que se comienza a tomar parte de lo uno. En ese preciso momento, pensable solo mediante una abstracción dianoética, los otros que lo uno no son más que $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\eta$, multiplicidades o multitudes «en las que lo uno no está» (158 c1). Sin duda, es esta una alusión a los argumentos de Zenón. Ahora bien, «si de esas multiplicidades quisiéramos sustraer mediante la $\delta\acute{\iota}\omega\omicron\iota\alpha$ aquello más pequeño que nos sea

posible» —lo cual nos remite a los pluralistas— «¿no es necesario que eso que se ha sustraído, si no participa de lo uno, sea multiplicidad (πλήθος) y no uno? —Es necesario», responde Aristóteles (158 c3-5). El *regressus* que servía de objeción a la hipótesis de las Ideas es empleado ahora en contra de las posiciones estrictamente «físicas». La mención de «lo más pequeño que nos sea posible», es hecha con el fin de mostrar que, en realidad, no es tal, sino que separado de lo uno y de la idea que la delimita y determina, no es más que multiplicidad indeterminada. «Y si examinamos de este modo» —es decir, mediante la διώοια— «en sí y por sí, a la naturaleza diferente de la Idea (τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους),⁵⁴ cuanto de ella podemos ver, ¿no será siempre ilimitado en multiplicidad (ἄπειρον πλήθει)? —Sí, sin ninguna duda», responde Aristóteles (5-7). Parafraseando la conclusión de Parménides en la primera parte, podríamos decir que el pensamiento no encontraría entonces adonde dirigirse (135 b5-8). La aporía en la que se halla el pensamiento entre las dos posiciones, la que separa la parte supuestamente más pequeña y la que muestra que eso mismo es ilimitado en multiplicidad, es semejante a la que menciona Zenón en la primera parte. Una se diluye en la multiplicidad sin límite alguno, y la otra se aferra a un límite meramente relativo. Sin embargo, una vez que se vuelve a unir lo que la διώοια separa, es decir, ya no en el momento anterior a la participación sino en la participación misma (cf. 158 c7-d2), «para los otros que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con lo uno y con ellos mismos», considerados en su propia naturaleza como multiplicidad ilimitada e indeterminada, «surgirá en ellos algo diferente (ἕτερόν τι)», esta vez la Idea, «que provee el límite de los unos respecto de los otros, pero su naturaleza produce en ellos mismos su ilimitación» (158 d).

En consecuencia, solo «lo uno absolutamente uno» pone el límite y la determinación tanto a las partes entre sí como respecto del todo, y, al mismo tiempo, al todo respecto de las partes. Ya sabemos que la relación todo-parte no puede ser reducida a su sentido físico, pues lo uno-todo es una manera de referirse a la Idea. De ese modo, lo uno mismo se convierte en criterio (μέτρον) de discernimiento entre lo uno-todo o Idea, y las cosas sensibles. Por ende, permite también rescatar a las Ideas de su desintegración en la multiplicidad ilimitada y de la pérdida de su función explicativa y fundante de la estructura misma de la multiplicidad. De este modo, aquello otro y diferente en lo que está lo uno-todo, es definitivamente identificado con lo uno absolutamente uno como principio del límite y la determinación. En el pasaje arriba citado, sin embargo, una vez identificado lo uno como el principio en que está lo uno-todo o Idea, resulta que, por el contrario, esta es más bien la que debe ser caracterizada como «algo diferente», pues ella surge como una nueva realidad a partir de la interacción entre lo uno y la multiplicidad ilimitada. De todo ello se sigue entonces que lo uno como principio, si no se quiere volver a caer en los problemas de la primera hipótesis, no se da separado de su

⁵⁴ Cf. Aristóteles. *Metafísica* A6, 987 b33, donde se describe a «lo grande y lo pequeño» como ἑτέραν φύσιν. Cf. Anaxágoras DK 59 B3.

opuesto, la multiplicidad ilimitada. Como lo hace ver la cuarta hipótesis, estos son los términos originarios a los que se reduce toda la realidad o lo uno que es: «no hay junto a ellos algo diferente [...], pues se ha mencionado todo cuando se ha mencionado a lo uno y los otros» (159 c). Pero, si tomamos a estos «otros» de modo absoluto, es decir, totalmente separados de lo uno, «no son ni uno ni múltiples, ni todo ni partes», y, en definitiva, carecen de toda determinación. Lo uno y la multiplicidad ilimitada tomados por separado son, por tanto, completamente inútiles. Lo uno porque no puede explicar por sí solo como surge la multiplicidad. Y la multiplicidad ilimitada porque sin lo uno no pueden explicar la determinación de esa multiplicidad. De la interacción de ambos surge aquello diferente, la idea como ámbito del ser en el cual coinciden como «en lo mismo» (ἐν ταύτῳ, 159 c3). Puesto en los términos del *Fedón* (99 b3-4), lo uno sería la causa, mientras que la multiplicidad ilimitada sería aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa. En ese sentido no cabe hablar de monismo, pero tampoco de dualismo. Tal vez sea más adecuado hablar de no-dualidad o de una bipolaridad originaria. Ya en la segunda hipótesis dice Parménides que lo uno y los otros, entendidos en el sentido que se hará manifiesto en la tercera hipótesis, son «por igual» (ἐξ ἴσου, 150 d8).

En la medida en que lo uno presupone estructuralmente la multiplicidad ilimitada de los otros y esta a aquel, no solo se alcanza la mediación entre la unidad de los eléatas y la multiplicidad divisible al infinito de Anaxágoras de Clazómenas, sino que se explica por qué Platón sostiene, de un lado, que la Idea del Bien como ἀρχὴ τοῦ παντός (*República* 511 b7), es transcendente al ser en dignidad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δύναμις, 509 b9), y, de otro, que es lo más brillante del ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518 c9; cf. 526 e3, 532 c6). Más aun, esta es la razón por la cual «lo uno que es» admite cualidades contrarias entre sí, lo cual es válido no solo para «lo uno que es» entendido reductivamente como la unidad de los entes sensibles, sino también para las Ideas, pues tanto aquellos como estas tienen a lo uno y la multiplicidad como principios constitutivos (cf. Aristóteles, *Metafísica* A6). Así se cumple lo que Sócrates dice que le causaría admiración y le colmaría de asombro, que «alguien [...] primero distinguiera y separe las Ideas en sí y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse (συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι)» (129 d6-e3). Un ejemplo de esta forma de κοινωνία lo encontramos en la segunda hipótesis, que es tanto más notable en cuanto que después de haber señalado, podríamos decir, a manera de «juego», que «la diferencia jamás está en lo mismo» (146 d8), pasa a afirmar aboliendo el argumento anterior que cada vez que se dice un nombre, y en este caso se refiere a lo diferente, «no designamos otra cosa más que a aquella naturaleza a la cual pertenece ese nombre» (147 e5-6), esto es, decimos que lo diferente está en lo mismo. Por último cabe señalar que, si el sentido primordial de la participación se refiere a la comunión entre lo uno y la multiplicidad ilimitada, desaparece el problema de la

extensión del ámbito de las Ideas, al menos tal como aparece planteado en la primera parte. Pues de ese modo queda claro que las cosas dependen de las Ideas en su ser mismo y no solo en sus propiedades. Hay, pues, más allá de los reparos del joven Sócrates, Ideas de toda realidad independientemente de su valor.

Lejos, pues, de tener un carácter aporético, las primeras cuatro deducciones del *Parménides* presentan una serie de resultados positivos y ofrecen posibles soluciones a algunas de las objeciones planteadas a la hipótesis de las Ideas. El resumen que presenta Parménides al final de la cuarta hipótesis, tiene, sin embargo, el aspecto de una antinomia: «Así pues, si lo uno es, es todas las cosas y no uno, tanto respecto de sí mismo como, del mismo modo, respecto de las otras cosas. —Completamente cierto», responde Aristóteles (160 b). Quien realmente se halla en aporía es Aristóteles, lo cual es subrayado por su respuesta tan enfática. Pues, primero que nada, el resumen no tiene en cuenta la diferencia entre lo uno-uno de la primera hipótesis y «lo uno que es» como sujeto de la segunda, hipótesis estas que, por lo demás, son las únicas allí tomadas en cuenta; quedan sin mencionar las consecuencias que se siguen para los otros en relación a lo uno (tercera) e independientemente de él (cuarta). Todo ello pone en evidencia, como señala Migliori, «una voluntad de darle una forma antinómica a aquello que no lo es»,⁵⁵ lo cual parece ser válido para todo el diálogo.

5. El ejercicio dialéctico: la *katábasis* desde los primeros principios

Más allá de ser «demasiado incidental», la analogía con la *República* determina la estructura misma del *Parménides* en su totalidad. Pues, así como en la *República*, una vez que se establece a la Idea del Bien como principio universal (ὄρχη τοῦ παντός, 511 b 7) y, de ese modo, como la medida o el criterio más exacto (ἀκριβέστατον μέτρον, 504 c1-4; e2-3),⁵⁶ se pasa, a continuación, a examinar las formas de Estados y de almas más o menos carentes de unidad y, por ello, anómalas (*Rep.* VIII-IX); así también en el *Parménides*, habiéndose establecido a lo uno en sí y la multiplicidad indeterminada como los términos y principios últimos, se intenta ahora verificar por el absurdo la visión de la realidad que resulta de la negación relativa (V hip.) y absoluta (VI, VII y VIII) del ser de lo uno.⁵⁷

La relatividad de la negación del ser de lo uno en la quinta hipótesis se puede reconocer desde un inicio, pues se dice que independientemente de la negación o afirmación del ser de cualquier objeto, su mera posición como sujeto de la hipótesis, presupone su conocimiento en cuanto diferente de cualquier otro, ya que de lo

⁵⁵ M. Migliori. *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*. Milán: Vita e Pensiero, 1990, 321.

⁵⁶ Véase H.-J. Krämer. «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e)». En: O. Höffe (ed.), 1989, esp. 41-46, 57-62.

⁵⁷ Sin tener en cuenta la analogía con la *República*, Migliori también considera este punto, *op.cit.* 324.

contrario no sabríamos a qué se refiere la negación.⁵⁸ Lo entendemos, entonces, como sujeto de una proposición, con lo cual nos ubicamos en el ámbito del lenguaje. De esta manera, si bien sin desarrollar un estudio semántico del ser, aparece aquí claramente enunciada una comprensión del no ser como diferencia. De ahí se sigue que este «uno que no es», si ha de ser diferente de los otros, tiene que admitir una serie de determinaciones: el «aquel», el «algo», el «de este», el «para este» y «muchas otras» (160 e-161 a). Ahora bien, es notable como Parménides, para poner en evidencia la negación de lo uno como principio de determinación, deduce a partir de la diferencia las demás determinaciones en las que participa lo uno que es sujeto de esta hipótesis: «Pues, ya que los otros», dice, «son diferentes de lo uno, también tendrán que ser de diferente tipo (ἕτεροῖα)», y, por ende, «diversos» (ἑλλοῖα) y, en consecuencia, «desemejantes» (ἁνόμοια) y, a decir verdad, respecto de lo uno como desemejante; curiosamente, es de esta desemejanza de lo uno respecto de los otros que deduce la semejanza de lo uno consigo mismo, semejanza —y no identidad como cabría de esperar— sin la cual no sería posible *hablar* sobre este uno ni, por tanto, *formular* la hipótesis (161 a). Fuera de la semejanza consigo mismo, allí donde se niega a lo uno como principio, impera, por consiguiente, la desemejanza y, con ella, la desigualdad. Más sorprendente aun es el hecho de que solo en la medida en que la desigualdad implica grandeza y pequeñez como los términos que relaciona, se introduce, por decirlo así, por la puerta falsa, la igualdad como punto «intermedio» (μεταξύ) que permite distinguir las (161 c-e). De todos modos, no hay que olvidar que la participación de la que aquí se habla no debe entenderse como participación en las Ideas, sino en los elementos lingüísticos que hacen comprensible la formulación de la hipótesis.

La intención platónica de examinar lo que sucede si no se reconoce a lo uno en sí como principio de determinación es subrayada por el extraño camino que se sigue para finalmente atribuirle a «lo uno que no es» la igualdad que, líneas antes, se le había negado en razón de que ello implicaría otorgarle el ser, cuando, en realidad, desde que se afirma su cognoscibilidad y su diferencia respecto de los otros (161 c), resulta evidente que —este uno que no es— *es*. Como vuelve a decirlo Parménides después de este rodeo, la misma inteligibilidad de la hipótesis y su valor de verdad (161 e)⁵⁹ presuponen que lo uno en cuestión *es*, aun cuando *es algo que no es*.⁶⁰ De donde se sigue que si no ha de ser idéntico con el ser verdadero ni con el no ser absoluto, es necesario que lo uno que no es «participe del ser con el fin de no ser» (162 b6).

Negado lo uno como principio solo queda entonces «lo uno que es y no es», que, como tal, está sometido al cambio (μεταβολή) y al movimiento (κίνησις)

⁵⁸ Cf. 162 d2 ss.: «cuando se dice “uno”, se enuncia, en primer término, algo cognoscible y, luego, diferente de los otros, se le añade a él el ser o el no ser».

⁵⁹ Pues en griego ἄληθῆ λέγειν significa tanto como ὄντα λέγειν.

⁶⁰ Cf. 162 a1-2: ἔστιν ἄρα [...] τὸ ἓν οὐκ ὄν.

(162 b-c). Pero, puesto que no es, no ocupa lugar y, por consiguiente, no puede trasladarse; pero tampoco puede tener un movimiento de rotación, pues para ello tendría que tener contacto con «lo mismo», esto es, con aquello en lo que rota y que está entre las cosas que son, mientras que lo uno no es. Por último, sea en cuanto es o en cuanto no es, no se altera respecto de sí mismo, pues, entonces, no estaríamos hablando ya de lo uno, sino de otro. Resulta, por tanto, que es imposible una explicación del cambio y del movimiento de lo uno en cuestión, lo cual lleva a pensar que «necesariamente» está quieto y en reposo (162 c-e). En consecuencia, «lo uno que es y no es» está en reposo y se mueve (162 e), se altera y no se altera (163 a), y, al alterarse, llega a ser y perece, mientras que al no alterarse, no llega a ser y no perece (163 b). He ahí la manifiesta aporía en la que se halla el pensamiento si se niega a lo uno como principio.⁶¹

Si en la quinta hipótesis se niega el ser de lo uno solo relativamente, la sexta supone que lo uno «de ningún modo» es ni participa del ser (163 c). Siendo absoluta la negación del ser de lo uno, los otros no pueden mantener relación alguna con él (164 a), ni puede haber conocimiento ni opinión ni percepción ni explicación ni, por último, nombre alguno de este «uno» que no es (164 a). Lo uno que no es en absoluto carece de toda determinación (164 b). Por su parte, la séptima hipótesis también parte de la negación absoluta de lo uno, solo que, a diferencia de la sexta que examina las consecuencias resultantes para lo uno mismo, ella considera las que se siguen para los otros que lo uno, al menos en la medida en que son objetos del discurso (λόγος, 164 b).⁶² Pero, entonces, lo uno de lo cual son diferentes no es lo uno en sí, sino otros como él (164 c). Son otros, por lo tanto, solo en cuanto son diferentes entre sí. Solo quedaría, por ende, la diferencia recíproca. Pero, dada la negación absoluta de lo uno, esta diferencia no se explica en función de que cada uno de los otros es uno, sino únicamente en la medida que poseen la unidad, como todas sus demás determinaciones, solo en apariencia. Son pues diferentes solo en cuanto pluralidades o multitudes (κατὰ πλήθη, 164 c7) con límites tanto internos como externos meramente aparentes (165 a). Lo que en apariencia es una unidad no es más que una «masa» (ὄγκος) ilimitada en multiplicidad (ὑπερὸς πλήθει, 164 d1), en la que lo aparentemente más pequeño resulta ser múltiple y enorme respecto de las partes en que puede ser dividido (164 d). Solo quedan múltiples masas que al mismo tiempo tienen solamente la apariencia (φάσμα) de las determinaciones opuestas. En consecuencia, si se niega lo uno como principio, solo queda la mera apariencia⁶³ o, como dice Parménides

⁶¹ La superación de la aporía se da a través del análisis del instante en el apéndice a la segunda hipótesis (155 e-157 b).

⁶² Si en la quinta hipótesis se consideraba a lo uno, en la sexta se examina a «los otros» como objeto del lenguaje (λόγος), aunque no en su valor positivo como en el «refugio en los λόγοι» del joven Sócrates, sino meramente como subordinado a las apariencias (cf. *Carta VII*, 342 b-e; 344 b; *Cratilo* 439 a; *Teeteto* 206 d).

⁶³ Los verbos φαίνεσθαι y δόκειν son determinantes en toda esta hipótesis.

con clara alusión a la condición de los prisioneros en la caverna, «figuras sombreadas» (ἔσκιαγραφημένα, 165 c7). Mientras que los sentidos distinguen estas determinaciones según su perspectiva y condición,⁶⁴ la δίανοια descubre que en estas masas se hace pedazos y se fragmenta todo lo que es,⁶⁵ con lo cual se hace alusión a la función desintegradora de lo «grande y lo pequeño» como principio (cf. 158 d).⁶⁶ Pues esas masas son φαντάσματα τοῦ ἑτέρου (165 d1-2). La δίανοια, en consecuencia, descubre la aporía inherente a los sentidos, pero, a su vez, carece de un principio último de determinación que le sirva de criterio y límite para no perderse en la multiplicidad. Por una parte, entonces, la posición de Zenón es estrictamente negativa y no está libre de peligro. Por otra, la hipótesis «socrática» de las Ideas como recurso dianoético para salir de la aporía reconocida por Zenón, no hace más que replantear el problema a un nivel ontológico superior. Pues, como muestra el diálogo entre Sócrates y Parménides, en la medida en que el joven Sócrates carece de un principio incondicionado que le sirva de fundamento de su propia hipótesis, está expuesto a perderse en la multiplicidad ilimitada. Solo lo uno absolutamente uno pone el límite y la determinación (III hip.). En este sentido, como hemos visto, es ὄρχη. Ello es verificado *ex negativo* por la octava y última hipótesis, según la cual la negación absoluta de lo uno implica que los otros no son ni uno ni múltiples, y, en consecuencia, no son nada (165 e-166 c). Pues, para decirlo una vez más al modo en que se expresa el Sócrates maduro de la *República*, «lo que no es, no es “algo uno”, sino, si hablamos correctamente, “nada”» (476 a2-3).

⁶⁴ Parménides se refiere a la distancia y proximidad del observador respecto de su objeto (165 c-d).

⁶⁵ Cf. 165 b4-6: Θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἂν τις λάβῃ τῇ δianoίᾳ.

⁶⁶ Véase arriba nota 54.