

Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

Capítulo 7



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.

SÓCRATES JOVEN Y ANCIANO: DEL *PARMÉNIDES* AL *FEDÓN*

Peter Simpson

El *Parménides* es el primero de todos los diálogos socráticos de Platón (es decir de aquellos diálogos en los cuales Sócrates aparece). Solo en el *Parménides* aparece Sócrates como un hombre joven. En todos los demás diálogos parece ser cuando menos un hombre de mediana edad. En el *Fedón*, por el contrario, es un anciano de setenta años y al final del diálogo muere. La *República* se ubica en algún lugar entre estos diálogos. Tales cuestiones están fuera de discusión. Lo que no lo está es el significado que debe otorgárseles. Para nuestra lectura y comprensión de los diálogos, ¿debemos seguir la cronología de los diálogos conforme a la edad de Sócrates (cronología dramática)? ¿O debemos más bien seguir aquella conforme al momento en el que Platón los escribió (cronología histórica)? El mundo académico, en su mayoría, ha decidido adoptar la última opción. Yo propongo que adoptemos el primero y por varias razones.

La primera razón es simple curiosidad. Quiero realizar el experimento de interpretar los diálogos siguiendo su cronología dramática para ver adónde nos llevan. Existen abundantes interpretaciones de los diálogos conforme a su cronología histórica y sabemos muy bien adónde nos llevan y qué tipo de Platón (y Sócrates) producen. Es tiempo de probar la otra cronología y ver adónde nos lleva. Después podremos comparar los resultados y ver cuál, si alguna, es preferible.

La segunda razón es que la cronología dramática debe ser la mejor a seguir si nuestro propósito es el de comprender lo que Platón quiere decir. Platón realizó grandes esfuerzos para informarnos sobre esta cronología, pero ninguno para hablarnos de la histórica, así que al menos para él la primera era importante para la comprensión de sus escritos, mas no la segunda. Desde luego que podría ser que Platón estuviese equivocado o extraviado, y que la cronología tenga aspectos importantes que él ignoraba o no percibió. Pero difícilmente podría considerarse razonable si comenzáramos asumiendo algo semejante. Una sana hermenéutica (*pace* Derrida y otros) nos aconsejaría leer los textos conforme a la manifiesta intención de su autor antes de intentar leerlos conforme a nuestra propia intención o a la de otros. Además, buscar el significado de los textos antiguos, no en la manifiesta intención de su autor, sino en el secreto trabajo de la historia o del subconsciente (sobre el cual el autor mismo no podría ni pudo saber nada), constituye un anacronismo y un dudoso proceder: Esta manera de leer los textos debe su origen a Hegel y Nietzsche, a quienes los antiguos precedieron por unos dos mil años y

quienes propusieron teorías difícilmente aceptables, incluso en las versiones más actualizadas de sus epígonos.

La tercera razón es que la cronología dramática es la única sobre la cual conocemos algo definitivo. La cronología histórica, a pesar de toda su popularidad y sofisticación, no puede considerarse algo más que especulación. Aunque Platón no podría haber escrito, y de hecho no los escribió, de una sola vez todos y cada uno de sus diálogos, él podría más bien, y así lo hizo, continuar revisándolos a lo largo de toda su vida.¹ Por lo tanto, incluso si, digamos, escribió el *Fedón* antes que el *Parménides*, no se sigue que el *Parménides* represente o deba representar un estadio tardío en su pensamiento. Si estos y, en realidad, todos los diálogos fueron continuamente revisados a la luz de unos y otros, podrían, tal como los tenemos ahora, representar el estadio final del pensamiento de Platón y no algún estadio intermedio. Entonces, el efecto sería como si Platón hubiese escrito cada diálogo de una sola vez, aun cuando no lo hizo. Un análisis estilístico no nos ayudaría aquí porque incluso si pudiéramos diferenciar los diálogos de acuerdo con sus diferencias generales de estilo, y pudiéramos asociar estos estilos con diferentes periodos en la vida de Platón (hipótesis ambas altamente dudosas), aun así no se seguiría que Platón no pudo haber usado un estilo temprano al revisar un diálogo temprano o un estilo tardío al revisar un estilo tardío. ¿O acaso alguien sabe tanto de Platón, sobre el hombre y su desarrollo, como para ser capaz de afirmar que imitar el estilo del joven Platón iba más allá de las habilidades del anciano Platón?

Por estas razones, entonces, propongo leer los diálogos de Platón conforme a ninguna otra cronología que no sea la dramática. En consecuencia, no buscaré en Platón ningún desarrollo en absoluto. El único desarrollo que buscaré será aquel sobre el cual los diálogos, y Platón, nos dan evidencia expresa, es decir, no el desarrollo del autor sino el desarrollo de los personajes. Sobre todo buscaré el desarrollo del personaje Sócrates. Esto debe explicar mi interés en el *Parménides* y el *Fedón*, ya que la mayor parte de ese desarrollo ocurre entre ambos diálogos.

La mayoría de intérpretes lee el *Parménides* como el punto en el cual el pensamiento de Platón da un giro que va desde la teoría clásica de las Ideas de la *República* y el *Fedón* hacia la dialéctica posterior del *Sofista* y el *Político*. Yo propongo leerlo como el punto en el cual el pensamiento de Sócrates se vuelve desde una inmadura aproximación a la teoría clásica de las Ideas en el *Parménides* mismo hacia una aproximación madura en la *República* y el *Fedón*, con el *Sofista* y el *Político* representando, a lo más, una elaboración eleática de la teoría clásica sobre la cual Sócrates permanece en silencio y aparentemente sin convencerse hasta el final. No puedo, desde luego, abordar todos los puntos relevantes en el espacio de esta exposición. Me concentraré en la teoría de las Ideas que Sócrates presenta en el *Parménides* y en las críticas de Parménides a esta presentación. Mi propósito

¹ Cf. J. Howland. «Re-Reading Plato: the Problem of Platonic Chronology». *Phoenix* 45, 1991, 200-203.

será mostrar no solo que la presentación de Sócrates es inmadura sino también que las críticas de Parménides, aunque efectivas contra la inmadurez de Sócrates, no poseen ninguna fuerza en absoluto contra la teoría que Sócrates presenta posteriormente en diálogos como la *República* y el *Fedón*.

Considérese, pues, el discurso de Sócrates cuando critica los ataques de Zenón contra la multiplicidad. El habla, para usar la caracterización que de sí mismo en su juventud hace Zenón, como un joven deseoso de victoria (128 e). Sócrates quiere refutar a Zenón mostrando que su propia teoría sobre la multiplicidad escapa a los ataques de Zenón. Esta será también su caída. Pues, en su crítica de Zenón, Sócrates lleva a cabo en realidad dos cosas muy distintas y separables (129 a-130 e). La primera es simplemente advertir que los argumentos de Zenón en contra de la multiplicidad, tal como han sido presentados, no constituyen ningún problema para quienes creen en la multiplicidad. Porque no existe nada paradójico o contradictorio en que algo posea dos predicados contrarios si estos se predicán en diferentes sentidos. Sócrates mismo, por ejemplo, es al mismo tiempo uno y muchos: muchos porque son muchas las partes de su cuerpo, y uno por ser un solo hombre. Para mostrar que hay aquí un problema, Zenón tiene que hacer algo más que señalar que unidad y multiplicidad coinciden en la misma cosa; debe ir más lejos y mostrar que la misma cosa es una y muchas en el mismo sentido. Este reto a Zenón es justo y, en realidad, no es más que un pedido de aclaración. Si Zenón responde bien, la conversación podrá avanzar hacia el siguiente estadio; si no lo hace, la conversación terminará allí. Pero no sabemos cómo Zenón habría o podría haber respondido, porque Sócrates no se contenta con plantear su reto y esperar una respuesta. Está impaciente e insiste de inmediato en hacer algo más, esto es, presentar su propia y rival teoría de las Ideas. Si él hubiese sido menos impaciente, o hubiese estado menos ansioso por la victoria, habría evitado el contraataque que sigue y que permite a Zenón librarse del aprieto de explicar cómo funciona realmente su ataque a la multiplicidad. Además, Sócrates presenta su teoría, no hipotéticamente como en el *Fedón* (99 d-100 a), sino dogmáticamente, y no apelando a la mediación del lenguaje sino directamente como una cosmología de su propia inventiva. Sócrates en el *Parménides* es algo así como un filósofo presocrático que añade otra cosmología (no muy bien pensada) para rivalizar con la de otros. En realidad, se parece bastante al retrato que de sí mismo hace como un hombre joven en el apéndice biográfico del *Fedón* (96 a-98 b).

La teoría de las Ideas tal como Sócrates la presenta resulta ser algo pobre y por razones diferentes de las que Parménides brevemente señala. Por ejemplo, Sócrates propone que las Ideas de lo uno, lo múltiple, lo semejante, lo desemejante, del movimiento y el reposo, no poseen caracteres contrarios. Lo uno no es múltiple, lo semejante no es desemejante, y así sucesivamente. Solo los entes sensibles particulares poseen tales caracteres contrarios porque participan de las Ideas respectivas. Pero después de una pequeña reflexión resulta claro que tal tesis no puede ser sostenida. Lo múltiple es uno porque es una Idea; lo semejante es desemejante porque es desemejante a lo desemejante; lo desemejante es semejante porque es

semejante a cualquier Idea en tanto es una Idea; la Idea de movimiento está en reposo porque permanece siendo la misma y no deviene otra Idea. Todo ello es evidente incluso antes de que Parménides inicie su crítica a Sócrates y, de hecho, las críticas de Parménides son menos serias para la teoría de Sócrates. Es de admitir que los problemas que acabo de mencionar aparecen en la segunda parte del *Parménides*, pero, ¿por qué no se mencionan inmediatamente? Tal vez porque Parménides y Zenón no quieren abusar de la juventud de Sócrates. Desalentaría demasiado a Sócrates si lo hicieran aparecer directa y obviamente como un tonto. Es mejor comenzar con problemas menos obvios que lo conduzcan a un estado de perplejidad, aunque sin desanimarlo, sino más bien provocando en él mayores y más profundos pensamientos. Los otros problemas pueden emerger más adelante en el seguro contexto del ejercicio dialéctico en el que Sócrates y su teoría no son directamente atacados. Uno podría hacer notar aquí, sin embargo, a manera de anticipación, que en diálogos posteriores Sócrates no dice, como lo hace en el *Parménides*, que las Ideas no pueden poseer caracteres diferentes y contrarios. Sócrates permanece en silencio al respecto y afirma sobre las Ideas y los particulares solamente lo que juzga necesario para los fines del discurso (que las Ideas no cambian respecto a lo que son, mientras que los particulares que participan en ellas, sí). El *Sofista*, sin duda, se ocupa del problema de cómo las Ideas participan en otras Ideas, pero quien habla allí es el Extranjero de Elea y no Sócrates.

Antes de iniciar su crítica directa a Sócrates, Parménides solicita que se aclare de qué cosas hay Ideas (130 b-d). El que Sócrates admita Ideas de semejanza, grandeza, belleza, bien, pero probablemente no de hombre y de ninguna manera de barro, pelo o basura, sugiere nuevamente que Sócrates intenta ser un cosmólogo presocrático. Pues semejante teoría parece un intento por señalar qué cosas necesitaría una inteligencia para hacer un mundo. De ese modo, principios como grandeza, semejanza, etc., podrían ser usados para construir, digamos, al hombre y al caballo, y también al agua y la tierra, y, después, estos podrían ser empleados para explicar el barro, el cabello y la basura (como combinaciones de agua y tierra y desechos del hombre y el caballo). El *Timeo* contiene una cosmología en estos términos y puede, de hecho, ser visto como una propuesta acerca de cuál sería el caso si se tomara en serio la tesis de una inteligencia creadora del mundo. Anaxágoras, lo sabemos, propone tal cosa, pero, al parecer de Sócrates, no la toma seriamente. En el *Fedón*, Sócrates señala que él mismo quiso tomar en serio esta tesis pero no pudo elaborar una explicación satisfactoria y abandonó el proyecto (98 b-99 d). En el *Timeo*, Sócrates no retoma el proyecto, pues es Timeo quien habla y no Sócrates. Ciertamente, Sócrates es un oyente entusiasta de la teoría de Timeo, pero nunca la afirma como propia, probablemente porque, como incluso admite Timeo, no es más que un discurso probable (29 c-d). Lo que sugiere, entonces, es que el Sócrates que presenta el *Parménides* se encuentra aún en aquella etapa en la que intenta elaborar una cosmología, luchando contra las dudas y dificultades acerca de la manera en que su teoría de las Ideas pueda ser considerada como tal. Las críticas a las que lo somete Parménides serían parte de

lo que subsecuentemente lo inducirá a dejar de lado la cosmología e iniciar la «segunda navegación» o el segundo mejor curso del *Fedón* (99 c-100 a).

Las críticas de Parménides a Sócrates son básicamente cinco: el problema de la participación, el regreso al infinito de la grandeza, las Ideas como pensamientos, el regreso al infinito de la semejanza, la separación entre las Ideas y los particulares. La primera crítica brinda cierto sustento a la sugerencia que acabamos de hacer en el sentido de que Sócrates trata de desarrollar una cosmología (130 e-131 c). Allí se toma la participación en un sentido materialista al modo de Anaxágoras (los objetos calientes, por ejemplo, serían tales porque participan en más partes del fuego que las cosas no calientes), y Sócrates es lo suficientemente materialista o se encuentra aún suficientemente bajo el influjo de Anaxágoras como para caer presa de las críticas de Parménides. Incluso su analogía con el día, esto es, que una Idea puede estar en muchos particulares y aun así permanecer una, como el día que está en muchos lugares pero sigue siendo un día, es tomada en términos materialistas por Parménides y sin mayor protesta por parte de Sócrates. Pero si Anaxágoras podía sostener un punto de vista materialista y no enfrentar por ello dificultades (porque contaba con una infinita cantidad de principios básicos divisibles), Sócrates no. Cada uno de sus principios es uno e indivisible, por lo que no funciona un punto de vista materialista. La analogía con el día es, sin embargo, un paso en la dirección correcta, un paso más en esa dirección lo da en la *República*, cuando Sócrates propone la analogía del sol en su lugar. Esta analogía aún no resuelve totalmente el problema de la participación porque el sol es una analogía del Bien y no de las diversas Ideas, pero escapa a las críticas de Parménides. El sol es una única fuente de luz que, permaneciendo una, esparce su luz por todas partes y, si la participación se da en estos términos, se puede entender mejor cómo cada Idea puede ser una y aun estar presente en muchos y diferentes particulares. Sócrates no sostiene, ni siquiera al final de su vida, en el *Fedón* (100 d), haber encontrado una explicación completamente satisfactoria de la participación, pero al menos evita presentar o aceptar explicaciones claramente insuficientes y materialistas.

Uno podría, sin embargo, afirmar que el *Timeo* ofrece una explicación adecuada (28 c-29 a): las Ideas son los modelos o planos del demiurgo, y los particulares participan de los modelos porque son hechos por el demiurgo según el modelo.² Pero, una vez más, esta explicación no es de Sócrates, aun cuando él pueda sentirse atraído por ella. Es una explicación plausible, sin duda, pero permanece lo suficientemente incierta o como una cuestión de inteligente inventiva, mas no de evidencia dialéctica, como para ser considerada como algo que se podría tener por conocido o como requerido por las exigencias de la dialéctica. Y esto es suficiente como para que el Sócrates de la *República* y el *Fedón* pueda comprometerse con ella.

² Cf. S. Broadie. «The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism». *Mind* 91, 1982, 349-50.

La segunda crítica de Parménides pone en evidencia el problema de un regreso al infinito (132 a-b). Si todas las cosas grandes son grandes porque hay una Idea de lo grande de la cual participan, y si la Idea de lo grande es en sí misma grande, ¿no habría luego otra Idea de la Idea de lo grande de la cual aquella participaría para poder así ser grande? Y si esta otra Idea de lo grande es también grande, ¿no se requiere entonces de otra Idea de lo grande de la cual puede participar, y así al infinito? De ahí que cada Idea, en lugar de ser una, como dice Sócrates, resulte siendo infinitamente múltiple. Mucha tinta han gastado los eruditos sobre este argumento y ha habido muchos intentos de establecer su exacta estructura lógica.³ No tengo nada que añadir a estos intentos; solo señalar que lo esencial del problema puede ser expresado en términos muy simples. Todo lo que el regreso al infinito requiere es mantener el principio de que donde hay muchas cosas que comparten un mismo atributo, hay una Idea que es ese atributo. Este principio es el denominado «uno sobre muchos» (cf. Aristóteles, *Metafísica* 990 b13). Parménides lo plantea en los siguientes términos: «cuando muchas cosas parecen ser grandes, parece que hay una cierta Idea que es una y la misma en todas». Una vez que se añade a esto que esta Idea de lo grande también es grande o es una de las cosas grandes, se produce el regreso al infinito. Esta última afirmación es conocida como la autopredicación de las Ideas, esto es, que una Idea recibe su propio atributo como uno de sus predicados. Tal vez no sea errado afirmar esto pero precisa demasiado el argumento. Todo lo que se necesita decir para que el argumento funcione en contra de Sócrates es que él está lo suficientemente inseguro de sí mismo como para ser tentado por el principio de «uno sobre muchos» y por la idea de que decir que lo grande es grande es como decir que este árbol es grande. Sócrates se encuentra en esta situación en el *Parménides*, pero no más adelante. En la *República* y en otros diálogos donde se presenta la teoría de las Ideas, Sócrates se cuida de afirmar algo semejante a una formulación acabada del principio de uno sobre muchos. Más precisamente, rechaza la idea de que decir que lo grande es grande es tanto como decir que este árbol es grande. Es la regla para el Sócrates posterior que el «es» en «este árbol es grande» es diferente al «es» de «lo grande es grande». Decir que este hombre es grande es, en realidad, decir que este hombre *participa* en lo grande. Pero decir que lo grande es grande es, en realidad, decir que lo grande es *idéntico* a lo grande o a la grandeza.⁴ El primer «es» podemos decir es el «es» de la participación, mientras que el segundo «es» es el es de la identidad. O, para usar los términos de la *República* (476 e-480 a), el primer «es» es el del ser (*εἶναι*) y el último «es» es el del ser y no ser (*εἶναι καὶ μὴ εἶναι*). Con esta distinción a la mano no se puede generar regreso alguno, pues la segunda parte del

³ Cf. en particular los ensayos de Geach, Owen y Vlastos en: R. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965; además, G. Vlastos. «Plato's Third Man Argument. Text and Logic». En: *Philosophical Quarterly* 19, 1969, 289-301, y R. Allen, *Plato's Parmenides: Translation with Comment*. Yale: Yale University Press, 1997, 190-2.

⁴ Cf. R. Allen 1997, 192.

argumento, esto es, decir que lo grande es grande es tanto como decir que este hombre es grande, es falsa. Pero la consecuencia de esta distinción es que socava el valor que el principio de uno sobre muchos podría haber tenido para establecer o probar la teoría de las Ideas. Pues, ahora el principio debe leerse diciendo: «donde quiera que haya muchas cosas grandes que no son idénticas con la grandeza hay una Idea de lo grande que es idéntica con la grandeza en la cual participan». Pero este principio, al ser formulado, asume la teoría de las Ideas y no puede, sin replantear la cuestión, ser usado para establecer la teoría.

Uno debe, de hecho, notar aquí que el argumento del regreso al infinito propiamente entendido solo crea problemas en lo referente a las razones para *establecer* la teoría de las Ideas. Contrariamente a algunas tendencias entre los intérpretes, no crea problemas a la teoría en sí misma *una vez propuesta*. Pues, dado que, como hemos señalado, la teoría distingue los diversos sentidos del «es», no es como tal vulnerable al regreso al infinito. Debe, entonces, distinguirse entre aquellas críticas a la teoría de las Ideas que atacan las razones para establecer la teoría de aquellas críticas a la teoría de las Ideas que atacan la teoría una vez que ha sido establecida. Tomo prestada esta distinción de Aristóteles, quien cuidadosamente hace notar que el argumento del regreso al infinito es del primer tipo y no del segundo (*Metafísica* 990 b8-17). Se trata de un ataque al principio del uno sobre muchos, como hemos señalado, e incluso si algunos platónicos se inclinan a aceptar este principio (aquellos a quienes Aristóteles ataca), está lejos de ser claro que Sócrates comparta esa inclinación en cualquier diálogo posterior al *Parménides*.⁵

Tal vez resulte valioso notar aquí que la teoría clásica de las Ideas de la *República* y el *Fedón*, aun cuando afirma que lo grande es grande o que lo bello es bello, no llega a sostener, como lo hace Sócrates al responder a Zenón en el *Parménides*, que lo grande no es más que grande y lo bello nada más que bello. Las Ideas de lo grande y lo bello, además de ser idénticas con la grandeza y la belleza, pueden, en lo que concierne a la teoría de las Ideas, participar de muchas otras Ideas, tales como ser, unidad, diferencia, bondad, etc. Desde luego, esto es establecida en el *Sofista* por el Extranjero de Elea, pero son aprovechadas por Parménides en la segunda parte del *Parménides* donde varias de las paradojas parecen centrarse en la equivocación en los sentidos de identidad y participación del «es». Es posible que entre las cosas que se supone Sócrates debe aprender de

⁵ Esta conclusión no es puesta en duda sino más bien se ve confirmada por el pasaje de la *República* (596 a6-7), donde se pone en boca de Sócrates una especie de principio del uno sobre muchos: «Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre». Porque Sócrates no dice aquí, como lo hace Parménides en el *Parménides*, que donde sea que haya una multiplicidad aparece una Idea para esa multiplicidad, sino, más bien, que nosotros *ponemos* (τίθησται) una Idea para cada multiplicidad. Esto parece ser una aserción de lo que nosotros, que aceptamos la teoría de las Ideas, acostumbramos a hacer a la luz de esa teoría, antes que una prueba o un argumento para justificar la aceptación de la teoría en primer lugar. De ahí, pues, que no sea la clase de principio del uno sobre muchos que pone a Sócrates en problemas en el *Parménides* o que genera el regreso.

estas paradojas se encuentre no solo el que esta distinción entre los sentidos del «es» necesita ser trabajada con cuidado, sino también que tal distinción necesita ser sostenida al nivel de las Ideas mismas y no solo entre las Ideas y los particulares (este puede ser uno de los mensajes de las analogías del sol y la línea dividida en la *República*). Sin embargo, debemos tener cuidado aquí porque en el *Sofista* no es Sócrates sino el Extranjero de Elea quien expresamente introduce la participación entre Ideas. Sócrates mismo, incluso hasta el final de sus días, se encuentra concentrado en el problema de la participación de los particulares en la Ideas. Además, realiza esta labor de una manera más tentativa y depuradora. Como dice en el *Fedón* (100 a), lo hace a manera de hipótesis y no como una afirmación definitiva.

El *Parménides* no hace que Sócrates abandone la teoría de las Ideas; solo logra que abandone la aseveración dogmática y segura. Hace de él o ayuda a hacer de él alguien que sabía esto y sabía lo que no sabía, aun cuando a veces estuviese deseoso de plantearlo como hipótesis. Las analogías del sol y la línea en la *República* son tentativas; son intentos de explicar lo que Sócrates no explica en ninguna otra parte. Más aun, son intentos de explicar lo que Sócrates no afirma de una manera definitiva. Él presenta las analogías en respuesta a las demandas dialécticas de la conversación. Preferiría no hablar (504 d-507 a, 509 c). Pero, puesto que es obligado a hablar (hay que recordar que al comienzo de la *República* 327 a-328 b Sócrates es forzado a quedarse), habla conforme a las hipótesis hechas anteriormente durante la conversación. El discurso mismo sobre el sol y sobre las hipótesis de la línea dividida es hipotético. Es un discurso hipotético sobre cuestiones hipotéticas. El silencio de Sócrates en el *Sofista* y el *Político*, donde aparecen tesis sobre la comunión de las Ideas y que están emparentadas con las analogías de la *República*, puede tal vez explicarse por el hecho de que el Extranjero de Elea habla más dogmáticamente de lo que puede hacerlo Sócrates. Las tesis eleáticas ejercen una especial fascinación sobre Sócrates, de suerte que las escucha con una buena disposición, pero es incapaz de decir que las conoce o que son requeridas por el discurso, de manera que se abstiene de adoptarlas como suyas.

Las restantes críticas de Parménides al joven Sócrates ilustran los mismos puntos. La crítica a la sugerencia socrática de que las Ideas son pensamientos (132 b-c) es hecha en razón de que los pensamientos tienen un contenido, además de ser pensamientos de una inteligencia, así que no se pueden evitar las críticas previas a las Ideas restringiéndolas al ámbito mental. Esta crítica no logra crear una nueva dificultad, sino, antes bien, bloquear una manera de repeler las críticas anteriores. Su fuerza, sin embargo, depende de esas críticas previas. Si esas críticas pueden ser resueltas, como efectivamente lo son, nada más es necesario decir para responder a esta crítica.

El regreso de lo semejante está dirigido a la sugerencia de Sócrates de que los particulares participan de las Ideas al ser semejantes a ellas (132 d-133 a). Si los particulares son semejantes porque comparten una misma Idea, y si la Idea es en sí

misma semejante a los particulares, entonces esta Idea debe ser también semejante porque participa de una Idea. Como esta Idea debe ser semejante a la Idea que participa de ella, debe haber otra Idea de la cual aquella participe, y así *ad infinitum*. La forma de salir de este regreso es la misma que la del regreso de lo grande: la Idea es semejante a los particulares no porque haya una Idea en la que todos ellos participan, sino porque es idéntica con aquello con lo cual los particulares son semejantes, es decir, con ella misma. No hay aquí necesidad de postular otra Idea de lo semejante. La identidad de la Idea consigo misma (que lo grande es idéntico con lo grande) es garantía suficiente de su semejanza consigo misma.

La crítica final de Parménides se refiere a la aparente incognoscibilidad de las Ideas que surge de la noción de correlatividad (133 b-134 e). Cada Idea se supone que es lo que es con respecto a sí misma, y ninguna de ellas existe entre nosotros, sino solo los particulares. Un esclavo, por ejemplo, es esclavo con respecto a un amo en particular, pero la Idea de esclavo en sí misma lo es respecto a la Idea de amo en sí misma y no respecto de un amo en particular. Este argumento es plausible hasta el momento, pero se enfrenta a paradójicos resultados cuando se aplica al conocimiento. El conocimiento es igualmente correlativo, pues el conocimiento es conocimiento de la verdad. Así, los conocimientos serán diferentes en cuanto a aquella verdad con respecto a la cual son conocimientos. Nuestro conocimiento, igualmente, lo es respecto a lo que conocemos, y lo que conocemos son los particulares que participan de las Ideas, mas no las Ideas mismas. Las Ideas se vuelven, entonces, completamente incognoscibles para nosotros y pierden cualquier función en nuestro conocimiento. La teoría de las Ideas no tendrá mayor utilidad. El conocimiento que es conocimiento de las Ideas, lo poseerá solo el dios, si alguien ha de poseerlo; con este conocimiento, el dios no conocerá nada sobre nosotros ni sobre las cosas que existen entre nosotros. Ignorará todos los asuntos humanos, lo que para aquellos que, como Sócrates y Parménides, creen en los dioses, resulta una escandalosa suposición.

Debe de haber muchas formas de responder a este argumento, pero la respuesta del anciano Sócrates parece ser doble. La primera parte puede encontrarse especialmente en la *República* (476-480), y es la negación de la posibilidad de dos tipos de conocimientos, el de las Ideas y el de los particulares. Por el contrario, solo existe un tipo de conocimiento, a saber, el conocimiento de las Ideas. Los particulares como tales son incognoscibles; ellos se vuelven cognoscibles en la medida en tanto participan de las Ideas, pero, en realidad, estrictamente hablando, lo que conocemos son las Ideas en las cuales ellos participan. Este es, por cierto, uno de los mensajes de la analogía de la línea. Lo que están en la parte visible de la línea, las cosas particulares sensibles y sus imágenes y semejanzas, no son el objeto de conocimiento sino de la imaginación (εἰκασίᾱ) y la creencia (πίστις). Solo en la parte inteligible de la línea, en la superior de las dos divisiones, hay conocimiento o entendimiento (νόησις). Solo entonces aparecen las Ideas como tales, y solo entonces se puede decir que los seres humanos acceden a las realidades o los seres, y ya no a imágenes (509 d-511 e).

La segunda parte de la respuesta de Sócrates es la teoría de la anámnesis del *Menón*, el *Fedón* y el *Fedro*. Los particulares no son en sí mismos objeto de conocimiento; son solo ocasión para recordar las Ideas, los verdaderos objetos de conocimiento. Pues, el alma preexistió a su propio nacimiento y al igual que el dios fue capaz de ver las Ideas directamente en sí mismas. El nacimiento, sin embargo, indujo a cierto olvido del conocimiento previo y el alma necesita recordar lo que una vez conoció. Los particulares le permiten recordar. Y, presumiblemente, logran tal cosa por su semejanza o participación en las Ideas, y esta semejanza o participación es lo que despierta a la memoria durmiente. No existe, pues, el problema de los diferentes tipos de conocimiento. Si conocemos algo, este algo serán las Ideas, no los particulares; solo por extensión son los particulares cognoscibles, dios los conoce tanto como nosotros los conocemos, si no más, dado que son cognoscibles solo en cuanto participan de las Ideas y dios conoce a las Ideas más perfectamente que nosotros.

Concluyo, entonces, que ninguna de las críticas de Parménides contiene algo que resulte fatal para la teoría clásica de las Ideas. En realidad, la teoría clásica de las Ideas puede ser vista como una teoría que deliberadamente evita esas críticas. O bien provee respuestas donde puede o se abstiene de hacer cualquier aseveración definitiva allí donde no puede o no necesita hacerla. E incluso entonces hay respuestas disponibles, aunque Sócrates solo las escucha y no las afirma por sí mismo. Atribuyo este cambio, en parte al menos, al ejercicio dialéctico en las secciones restantes del *Parménides*. Allí puede encontrarse la necesidad de distinguir entre el «es» de identidad y el «es» de participación, tanto como la necesidad de permitir, o en todo caso de no negar, que las Ideas mismas participan en otras Ideas. La necesidad de ser mucho más cuidadosos al establecer teorías es un mensaje del *Parménides* como un todo. Por supuesto que el *Parménides* también ofrece un método para lograrlo. Sócrates aprende de este método, pero al parecer no llega a adoptarlo, al menos no en su totalidad. El método que podríamos llamar de la hipótesis provisional y que Sócrates se atribuye en el *Fedón*, no es exactamente el mismo que el de Parménides. Involucra, desde luego, el volverse hacia las cosas haciendo uso del lenguaje y no directamente, lo que es un punto central en la discusión entre Parménides y Aristóteles. Podemos conjeturar, entonces, que la adopción por parte de Sócrates de este procedimiento, o lo que el llama su segunda navegación, resulta de la imitación de Parménides. Sin embargo, Sócrates lo aplica de un modo bastante diferente.

Sócrates no recomienda tomar cualquier hipótesis y examinarla sistemáticamente considerando lo que de ella se sigue, si es afirmada y luego negada, para ella misma y para las otras cosas (*Parménides* 135 d-137 b). Antes bien, recomienda adoptar una hipótesis plausible y ver lo que se sigue de su afirmación, como lo hace en el *Fedón* cuando examina lo que se sigue de la hipótesis de las Ideas en relación a la inmortalidad del alma. Dice, además, y esto en concordancia con la analogía de la línea dividida, que si la hipótesis es desafiada, se debe remontar a alguna hipótesis superior de la cual podría considerarse que se sigue la

primera hipótesis. Pero, en primer lugar, ¿cómo se supone que accedemos a una hipótesis plausible? Parménides no nos da ningún consejo en ese sentido, pero habla como si debiéramos adoptar arbitrariamente cualquier hipótesis. Sócrates, sin embargo, tiene su propio método. Es su método «mayéutico» o de la «partera» expuesto en el *Teeteto* (150 b-151 d). Él examina las hipótesis u opiniones de otros sobre algún tópico de interés y que resulta del contexto mismo de la discusión, como, en la *República*, qué es la justicia. Por sí mismo no hace ninguna propuesta, sino que plantea preguntas a los otros con el propósito de que den a luz sus Ideas y, entonces, examinarlas. Sin embargo, a partir de esta interrogación y examen se vuelve necesario proponer alguna teoría de las Ideas, si bien solo para explicar la posibilidad y la naturaleza de la discusión. Pues, los participantes hablan sobre algo, la justicia, digamos, o la valentía, y entienden lo suficiente al respecto como para ser capaces de ver mediante el cuestionamiento que esta o aquella propuesta no funcionará. No son capaces de ver, al menos no con facilidad qué explicación funcionaría. ¿Qué explica este hecho? Alguna teoría de las Ideas parece ser la respuesta. Se requiere una teoría para que la justicia y la valentía sean naturalezas reales (de lo contrario no habría nada que discutir), pero no naturalezas que son inmediatamente manifiestas (pues, de lo contrario, no habría que discutir para encontrar la explicación correcta sino que podría ser leída directamente en los particulares). Plantear una teoría de las Ideas como hipótesis parece ser, por tanto, el procedimiento más razonable, y es lo que Sócrates hace, al menos cuando no está cuestionando las opiniones de otros. Pero incluso esta hipótesis no la afirma tanto en su propia explicación sino que la toma del acuerdo de otros que, con él, han llegado a comprender que es razonable (*República* 475 e-476 d; *Fedón* 100 b-c). Una vez planteada la hipótesis, la discusión procede, al estilo de Parménides, examinando lo que se sigue de ella. Además, solo se presenta de la teoría lo necesario para el tema en discusión en ese momento, a diferencia del modo de proceder de Sócrates ante Zenón en el *Parménides*, donde va más lejos al hablar de la teoría. Sócrates ha aprendido a ser cauteloso y no proponer, como los presocráticos, una teoría completa por su parte sin tomar en consideración el contexto dialéctico. Además, él habla solo hasta ese punto en la *República* porque la discusión lo obliga a hacerlo. Si pudiera, habría evitado completamente la cuestión de la Idea del bien.

Habría que notar, sin embargo, que el método de la partera de Sócrates puede ser practicado con cualquiera, joven o anciano, y que involucra una energía considerable de parte del que es cuestionado. Este es el estilo de un típico diálogo socrático (el tipo que los intérpretes tienden a considerar temprano), donde la opinión del interlocutor es examinada y, al final, considerada insuficiente. Pues bien, yo supongo que eso diálogos pueden ser tempranos, pero allí no radica mi interés ahora, ni siquiera, pienso, es lo que hay que considerar como importante. Lo que sí es importante es, más bien, que el método mayéutico mismo, sin importar cuando se ponga en práctica, requiere de este tipo de diálogo. No así, en cambio, el método de Parménides. Todo lo requiere es un interlocutor que exprese su

acuerdo acerca de si algunas consecuencias propuestas se siguen o no de la hipótesis planteada. Además, cuanto más joven el interlocutor tanto mejor en este sentido, de manera que no se planteen cuestiones innecesarias o irrelevantes, sino que cada uno de los puntos será aceptado o aclarado de inmediato. Parménides mismo, por supuesto, nos ofrece un perfecto ejemplo de este método en el *Parménides*, pero así también lo hace el Extranjero de Elea en el *Sofista* y el *Político*. Sócrates no nos ofrece en ninguna parte ejemplos tan claros pero ciertamente hay algunos, precisamente en la *República*, donde aparecen las tres analogías, aunque Sócrates nunca insiste en la juventud de su interlocutor, como sí lo hacen Parménides y el Extranjero de Elea. Sócrates, en razón de su método mayéutico, se inclina más a favor de una discusión genuina. Las diferencias de estilo entre los diversos diálogos, por tanto, así como entre el libro primero y los libros subsiguientes de la *República*, no son indicativos del tiempo en que Platón los escribió. Es indicativo de los diferentes métodos que el interlocutor principal usa, ya sea el mayéutico o el parmenídeo. De ahí que puedan encontrarse elementos de ambos estilos en el mismo diálogo y en los diálogos de todos los períodos de su vida.

Sócrates tomó la parte parmenídea de su método supuestamente de su encuentro con Parménides. El método, cuando se aplica por sí mismo, se presenta como típicamente eleático, como en el *Sofista* y en el *Político*. Parte de la razón para ello es, tal vez, que los eleáticos tienen por su parte una teoría definida que proponer. Sócrates, en cambio, no. Tiene, sin duda, una teoría, la de las Ideas, pero siempre la extrae de su contexto dialéctico y al modo en que el contexto la requiere. No intenta imponerla desde fuera, al menos no después del *Parménides*. La razón de ello es, así lo sugiero, que Sócrates añade el método mayéutico al método parmenídeo, y el primero es lógicamente anterior. Se le requiere, en primer lugar, para establecer una hipótesis, sea que provenga de un interlocutor o, en el caso de la teoría de las Ideas, de las exigencias internas de la naturaleza de la discusión. El desarrollo completo de este método y su combinación con el método parmenídeo parece ser típicamente socrático o quizás —si seguimos al oráculo de Delfos en la *Apología* (21 a-23 b)— típicamente divino.

Al menos esta es la imagen que uno puede hacerse en base a la lectura de los diálogos socráticos conforme a su cronología dramática. Cuáles sean las ventajas de esta imagen frente a la resultante de una lectura de los diálogos conforme a la cronología histórica, si nos permite entender mejor los diálogos, o a Sócrates o Platón, es una cuestión interesante. Va, sin embargo, más allá del propósito de este trabajo. Lo más que he podido hacer aquí es presentar la imagen, con indicaciones, por supuesto, de mis preferencias a lo largo del camino.

(Trad. de Rosa Vargas)