

La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico

Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Perú

La controversia en torno a la unidad del *Parménides* de Platón y al sentido de su primera parte continúa. El autor presenta una posible solución señalando la coincidencia de su estructura con el símil de la línea. Ello lo lleva a ubicar al joven Sócrates en el segmento correspondiente a la *διάνοια* y al viejo Parménides en el segmento de la *νόησις*. Como el que “tiene inteligencia” de la verdad basado en su aprehensión del Uno-Bien, Parménides resulta siendo el representante de la *areté* del filósofo.

“The Philosopher’s *Arete* or the Structure of Plato’s *Parmenides*”. The controversy concerning the unity of Plato’s *Parmenides* and the meaning of its first part is still ongoing. The A. proposes a solution, pointing out its structural coincidence with the *Republic*’s simile of the line. This leads him to confine young Socrates in the segment that corresponds to *διάνοια* and old Parmenides in the *νόησις* segment. As the one who “possesses insight” of truth based on his apprehension of the One-Good, Parmenides is the actual representative of the philosopher’s *arete*.

I. El estado de la cuestión

Tema del presente artículo es la posición del joven Sócrates en la primera parte de uno de los diálogos más controvertidos de la obra platónica, el *Parménides*. Demás está entrar aquí en una discusión sobre el Sócrates histórico, que si bien sólo algunos siguen considerando pertinente en torno a los llamados “diálogos socráticos”, en este caso no cabe duda alguna de que estamos ante una creación platónica. Se trata pues de una ficción. Y la cuestión que este joven pone sobre la mesa es la distinción entre las Ideas en sí y las cosas que participan en ellas, distinción con la cual responde a la aparente paradoja expuesta por Zenón en el sentido de que si se acepta la existencia de múltiples cosas, éstas deben ser tanto semejantes como desemejantes (129d). Nada menos que Parménides, el filósofo de Elea, es quien se encarga de examinar la distinción introducida por el joven Sócrates y ver si es consecuente con ella. Y, a decir verdad, lo hace de tal manera que no queda más que pensar que también en su caso se trata de una ficción platónica, pues difícilmente nos podemos imaginar al Parménides histórico afirmando que “si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que *hay* Ideas de las cosas (αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη ὄντων εἶναι) y se negase a distinguir una determinada Idea de cada cosa una, *no tendrá adónde dirigir el pensamiento*” (135b 5-8)¹. Semejante afirmación es claramente incompatible con el Parménides del Poema. Pero, si además tenemos en cuenta que esta afirmación de Parménides se encuentra al final de su crítica a la posición del joven Sócrates, un punto más queda fuera de toda duda: que sea lo que fuere lo que uno piense sobre el valor de esta crítica —y esto hay que afirmarlo en contraste con ciertas interpretaciones contemporáneas de Platón—, ella misma da por supuesta la existencia de las Ideas. Lo que está en cuestión no es, pues, la exis-

¹ Por lo general seguimos la traducción de María Isabel Santa Cruz en: Platón, *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988.

tencia de las Ideas presentada como la hipótesis más sólida en el *Fedón* (100a 4; 101d 5-6), sino el modo o un modo de entender las Ideas que, según parece, estaba en boga en ciertos círculos de la Academia².

Ahora bien, gran difusión en nuestro tiempo ha tenido aquella interpretación de la primera parte del *Parménides* que supone que la crítica del maestro Parménides tiene como objeto una teoría perfectamente articulada en el *Fedón* y la *República*, y que concluye, por lo demás, que Platón en ningún lugar responde a los argumentos del Eléata. De aquí resultan dos líneas de interpretación según que se considere válidos o no a estos argumentos. En el primer caso, quienes aceptan su validez y creen que realmente refutan la hipótesis de las Ideas, piensan que Platón no disponía de posibles respuestas y que por ello no encontramos réplica alguna en la obra platónica³. Esto lleva a artificios tales como ubicar al *Timeo*, el diálogo en que vuelven a aparecer algunos aspectos de la teoría criticada, como cronológicamente anterior al *Parménides*⁴. Quienes no aceptan la validez de la crítica y creen que no afecta a la teoría de las Ideas, piensan que Platón no responde a ella simplemente porque deja esa respuesta como tarea para el lector⁵. ¿No será ése más bien el esfuerzo y el ejercicio en “esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería” (135d 4-5), esfuerzo y ejercicio al que Parménides invita a Sócrates a someterse mientras que aún es joven? Y puesto que esa invitación se encuentra en el tránsito de la primera a la segunda parte del diálogo, ello permitiría, además, resolver el problema de la unidad del diálogo. Así piensan comentaristas más recientes, y si bien comparten

² Cf. Aristóteles, *Met.* A 9, 991a 14s., sobre Eudoxo. Téngase además en cuenta que es probable, si bien no seguro, que el *De Ideis* de Aristóteles, en el cual se encuentran argumentos muy similares, haya sido escrito poco antes que el *Parménides* (360 a. C.); al respecto véase el capítulo de Flashar sobre Aristóteles en: Flashar, H. (Ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 3, Basilea: Schwabe & Co., 1983, p. 285.

³ Cf. Owen, G.E.L., “The Place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues”, en: Allen, R.E. (Ed.), *Studies in Plato’s Metaphysics*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, reimpr. 1967, p. 320; original en: *Classical Quarterly*, N.S. III (1953), pp. 79-95.

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. Cherniss, H., “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, en: Allen, R.E., *Studies in Plato’s Metaphysics, o.c.*, p. 364; Allen, R.E., *Plato’s Parmenides. Translation and Analysis*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 180.

la idea de que la crítica apunta a una versión inmadura de la hipótesis de las Ideas que, como tal, requiere de mayor elaboración, algunos creen que esa inmadurez es propia también de la versión expuesta en el *Fedón* y la *República* y que, en consecuencia, el *Parménides* representa una “ruptura con el período intermedio”⁶, mientras que otros, que a diferencia de los primeros tienen en cuenta la unidad de forma y contenido en los diálogos, asocian esa inmadurez a la juventud e inexperiencia de Sócrates como representante en el *Parménides* de posiciones presentes en la Academia misma, pero que contrastan con la concepción que de las Ideas tiene el Sócrates maduro de los diálogos mencionados⁷.

Sin duda, a favor de esta última interpretación hablan las consideraciones formales de Thomas A. Szlezák⁸ respecto del lugar que tanto en el *Fedón* como en la *República* ocupan los pasajes en que se expone la hipótesis de las Ideas. Ellos representan ejemplos del modo en que el filósofo *acude en ayuda de su discurso* (βοήθεια τῷ λόγῳ) y que, puesto que sólo son introducidos con este propósito, excluyen un tratamiento exhaustivo de los elementos con los cuales acude en ayuda de ese discurso. El discurso al cual en el *Fedón* acude en ayuda el Sócrates maduro se ocupa de la inmortalidad del alma y el de la *República* tiene como tema la justicia. En ambos casos cambia Sócrates provisionalmente de tema y recurre a teorías más amplias que nos acercan más al conocimiento de los primeros principios. En ambos casos recurre, entre otros, a la hipótesis de las Ideas, pero sólo con el fin de esclarecer los temas centrales de esos diálogos. En esta línea también podemos aprovechar de una observación hecha reciente-

⁶ Cf. Sayre, K., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 18ss.; *ibid.*, *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996, p. 91ss.

⁷ Cf. Miller, M., *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991 (reimp.); Graeser, A., “Wie über Ideen sprechen?: *Parmenides*”, en: Kobusch, T. / Mojsisch, B. (Eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 146-165; a diferencia de Miller, Graeser no necesariamente piensa que la segunda parte presente una exposición más completa de las Ideas.

⁸ Szlezák, T.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985, pp. 306-326; *ibid.*, *Platon lesen*, Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1993, p. 78ss. (hay una reciente traducción castellana en Alianza Editorial).

mente por Charles Kahn⁹ en el sentido de que el *Fedro* es el último diálogo escrito por Platón para un amplio público. La audiencia de los diálogos anteriores, comenzando por el *Laques* hasta el *Cármides*, del *Protágoras* hasta el *Menón* y el *Banquete*, incluye no sólo a filósofos profesionales y principiantes, sino también al público en general. Con excepción de *Las Leyes*, la última obra de Platón, el *Fedro* es quizá el último diálogo en el que aparece un personaje que no es filósofo, Fedro mismo. Ahora bien, es verdad que en el *Fedón* y la *República*, ambos anteriores al *Fedro*, tenemos a jóvenes y hasta prometedores filósofos, pero en el *Parménides*, los interlocutores son todos ellos “cabales filósofos” (μάλα φιλόσοφοι, 126b 8), entre los cuales, sin embargo, destaca Sócrates (y Aristóteles) por su juventud y, como veremos, inexperiencia. Es más, en el tránsito a la segunda parte, después de describir Parménides el método a seguir para examinar los temas a tratar allí, Platón hace decir a Zenón que “no es conveniente hablar sobre tales cuestiones ante una multitud” (136d 7-8); y, enseguida, Parménides accede al pedido de Sócrates de tratar esas cuestiones puesto que, como dice: “no somos más que nosotros” (137a 7). La temática misma del diálogo exige, pues un distanciamiento del ámbito propio de la multitud. Y ello lo demuestra claramente la estructura del diálogo. A su análisis nos dedicaremos en lo que sigue. Pero antes de hacerlo quiero indicar que tanto Miller como Graeser, entre otros, coinciden en que los argumentos de Parménides ponen en evidencia la tendencia del joven Sócrates a entender las Ideas como cosas. Por nuestra parte, en esta misma línea, creemos que la estructura de nuestro diálogo explica en cierta manera la intención de Platón al examinar en su primera parte este tipo de conciencia que trata construcciones abstractas como cosas o entes físicos.

II. El significado de la puesta en escena

Que Platón tiene en mente la *República* al escribir el *Parménides*, y que quiere que sus lectores así lo hagan es evidente, entre otras cosas, por la participación de Glaucón y Adimanto. Más aún,

⁹ Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: C.U.P., 1996, p. 380ss.

nosotros creemos que la estructura misma del *Parménides* coincide plenamente con la alegoría de la caverna y el símil de la línea, que más allá de las diferencias, constituyen las *expresiones fundamentales de la filosofía platónica*. Para mostrarlo, sin embargo, es necesario considerar los tres niveles narrativos de la puesta en escena, no, como se suele hacer, por separado o como una mera introducción a la primera parte, sino en conjunto con las dos partes del diálogo, como momentos constitutivos de su estructura. Puesto que, como veremos, nuestro modo de proceder tiene sentido, nos resistimos a pensar que la única intención de Platón al hacer del diálogo una narración de una narración era llamar la atención sobre el carácter ficticio del encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón¹⁰. Me pregunto si acaso para los contemporáneos de Platón esto no era evidente. Recordemos, pues, la puesta en escena.

Acompañado de otros filósofos compatriotas suyos, Céfalo de Clazómenas llega a Atenas buscando a Antifonte para que les narre el diálogo entre Sócrates, Zenón y Parménides, diálogo que éste, a su vez, ha escuchado de boca de Pitodoro, el único que estuvo presente cuando tuvo lugar aquella conversación. Pitodoro, entonces, nos ubica en el presente de la narración, el del diálogo mismo, que, como se sabe, está dividido en dos partes, una en que se critica un modo de entender las Ideas, la segunda en que se desarrollan las ocho hipótesis sobre la unidad. Si los tres niveles narrativos nos conducen hasta la primera parte del diálogo, la segunda constituye un cuarto nivel. De este modo tenemos ya, si bien sólo numéricamente, los cuatro niveles del segmento de línea. La consideración de las funciones de los diversos personajes, de grados de dificultad y una cuestión meramente geográfica nos va a ayudar a precisar más las relaciones entre estos niveles.

Renunciamos aquí a una caracterización exhaustiva de Glaucón y Adimanto en base a la *República*. Bástenos con señalar que, en todo caso, en el *Parménides* acceden de inmediato al pedido de Céfalo a ser conducidos, desde el ágora donde se encuentran, hasta la casa de

¹⁰ Recientemente repite esta opinión tan arraigada, pero no por eso cierta, en los estudios sobre nuestro diálogo, Sayre, K., *Parmenides' Lesson, o.c.*, p. 312, n. 1.

Antifonte, en Mélite, barrio ateniense ubicado al oeste de la Acrópolis, para así escuchar el relato del diálogo que éste conoce de memoria. “No es difícil” (οὐ χαλεπὸν), responde Adimanto (126e 5), lo cual se explica puesto que su tarea se limita a la conducción física de los filósofos extranjeros¹¹. La incipiente de su formación filosófica se pone de manifiesto con el silencio que guardan durante la narración del diálogo. Y no puede ser de otra manera ya que en algunos pasajes de la *República* se les ve asumir claramente la posición del vulgo —οἱ πολλοί (358a; 368a-b)—, mientras que en el *Parménides*, al abandonar el ágora, dejan tras de sí el ámbito que a éste le es propio. No obstante, es desde esa perspectiva que hay que entender la afirmación de Adimanto en el sentido de que quien, como Parménides (65 años, *Parm.* 127b 2), sigue dedicándose a la filosofía más allá de su juventud, no puede dejar de parecer “extraño” (ἄλλόκοτος), por no decir “perverso” (παμπόνηρος) e “inútil” (ἄχρηστος) para la *polis* (487bss.).

Con el arribo a la casa de Antifonte dejamos entonces el primer nivel, el primer segmento de la primera parte de la línea. A diferencia de Glaucón y Adimanto, Antifonte titubea en un primer momento ante el pedido de Céfalo, pues requería de un “gran esfuerzo” (πολὸν ἔργον, 127a 6), pero al final termina narrando el diálogo. El empeño de Antifonte por aprender el diálogo de memoria indica un cierto contacto con la filosofía, pero, al mismo tiempo, indica la incapacidad de dar razón de los temas memorizados. No obstante, todo ello le permite señalar su papel de mediador con el mundo inteligible, con la segunda parte de la línea, aunque él mismo permanece en el mundo sensible, específicamente, en el segundo segmento de la primera parte de la línea. Esto es enfatizado por Adimanto cuando señala que “acaba de marcharse de aquí” —del primer segmento— “a su casa, y vive cerca” (126e 9-10). Más aún, para entonces se dice que dedica “mayor tiempo a los caballos” (126e 8), y al llegar a su casa lo encuentran “entregándole un freno al herrero” (126e - 127a 2). ¿No son éstos ejemplos de los seres vivos y los artefactos que Platón en el

¹¹ Nótese a partir de aquí el grado ascendente de dificultad de las diversas tareas planteadas conforme va avanzando el diálogo.

símil de la línea ubica explícitamente en el segmento en cuestión (510a)? Pitodoro, en cambio, no sólo se sabe el diálogo de memoria, sino que, como refiere el mismo Platón (*Alc.* I 119a; *Parm.* 126c), fue instruido por Zenón. En todo caso, el diálogo por él narrado tiene lugar en su casa, “extramuros” (ἐκτὸς τείχους) dice Platón (127b c 1), con lo cual alude claramente al tránsito a la segunda parte de la línea, esto es, al mundo inteligible. Es importante señalar aquí que, al igual que los segmentos intermedios de la línea, Antifonte y Pitodoro sirven entonces como mediación entre las dos partes de la línea: así como los primeros resultan siendo iguales si se toman en cuenta las proporciones mencionadas por Platón, éstos comparten una misma y admirable capacidad mnemónica. Pero, como veremos, también la posición del mismo Sócrates sirve de nexo entre ambas partes de la línea.

III. La posición dianoética del joven Sócrates: la cosificación de las Ideas

Como ya dijimos, la llegada a la casa de Pitodoro nos ubica en el presente de la narración. Con la caracterización de los personajes, Platón se encarga una vez más de establecer dos niveles. Así contrasta claramente al anciano Parménides, “de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble (καλὸν κάγαθόν)” y a Zenón que “rondaba los cuarenta, tenía buen porte y agradable figura” (127b 1-5), con Sócrates que “por ese entonces era muy joven” (127c 5). El contraste se aprecia incluso en la diferencia de actitudes. Resumiendo sólo quiero señalar que mientras que Sócrates incurre en ciertas ironías y faltas de tacto, los eléatas ni siquiera se enfadan por ello sino que sonrían “como si estuvieran encantados por Sócrates” (130a 3-7). El comentario de Parménides pone los puntos sobre las íes: “Sócrates —dijo— ¡tú si que eres admirable por el ardor que pones en la argumentación!” (130a8-b1). Inmediatamente después inicia el filósofo de Elea el examen de la ardorosa posición socrática. Y lo hace planteando la cuestión de la extensión de las Ideas. Las dudas de Sócrates comienzan cuando Parménides se refiere no a propiedades que, como tales, no tienen una existencia física, sino a casos como hombre, fuego o agua que hacen más difícil de aceptar que su verdadero ser sea independiente de esa existencia. Tanto más se resiste a la posibilidad de

asumir Ideas de cosas insignificantes o deleznable, como el pelo, el barro y la basura (130c). Si bien algunos piensan que se trata de una mera ironía, no estará demás recordar el pasaje de la *República* 597a ss. en que el Sócrates maduro menciona la idea de cama; que en el *Filebo* 15a afirma la existencia de la idea de hombre y en el *Timeo* 51ess. vuelve al asunto de las Ideas del fuego, etc. (cf. *Carta VII* 342d). Así pues, tanto antes como después del *Parménides* hay referencias a Ideas no sólo de propiedades, sino también de sustancias, lo cual no debe llamar la atención, pues las Ideas no sólo explican *cómo* son los entes sensibles, sino —como lo pone en evidencia la tercera hipótesis del *Parménides*— su ser mismo independientemente de toda valoración.

Así se explica la reacción de Parménides, que, por lo demás, muestra claramente la posición de Sócrates en el conjunto del diálogo: “Claro que aún eres joven, Sócrates, 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. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres” (130e 1-4). Más tarde, Parménides señala que la defensa de la hipótesis de las Ideas requiere de alguien con “mucha experiencia” y “naturalmente dotado” (133b 7-8), poniendo así énfasis en la juventud e inexperiencia de Sócrates, sin duda, como representante de una forma limitada de entender las Ideas. ¿No sería esa experiencia con la que cuenta el Sócrates del *Fedón* que, al final de su vida, hace un recuento de su desarrollo intelectual, y que ante la proximidad de la muerte guarda una reflexiva calma que es motivo de admiración entre sus acompañantes? ¿No es ésa la experiencia y el don que le permite al Sócrates maduro de la *República* recurrir a imágenes e interpretarlas de un modo que le es desconocido al joven Sócrates del *Parménides*?

Que de todos modos el joven Sócrates está “naturalmente dotado” se puede apreciar en su acertada selección de imágenes y en sus propuestas para dar respuesta a las objeciones de Parménides. Este recurso a imágenes nos trae a la memoria el modo de proceder del matemático tal y como lo caracteriza Platón ubicándolo en el primer segmento de la parte de la línea correspondiente al mundo inteligible (510b; texto citado *infra.*). Su inexperiencia, en cambio, se vuelve a mostrar en la medida en que aún no sabe considerar a la imagen como

imagen y, por lo tanto, confunde al original con la imagen. Sobre esta confusión advierte claramente el Sócrates de la *República* (476c). El joven Sócrates, en ese sentido, deja que las imágenes se conviertan en una trampa que lo lleva a considerar a las Ideas del mismo modo que a las cosas sensibles, o que, en la medida en que aún presta demasiada atención a las opiniones, entiende a los objetos sensibles y sus propiedades de igual manera, como cosas —tal cual sucede en toda la primera parte de nuestra diálogo. Así ocurre, por ejemplo, en la primera objeción de Parménides referida a la participación: “Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Idea toda entera o bien de una parte?” (131a 4-5). La primera alternativa tiene como consecuencia la separación de la Idea de sí misma, esto es, la pérdida de su integridad y su carácter único; en el segundo caso, la idea sería divisible y perdería así su simplicidad. En ambos casos tendríamos como resultado una multiplicidad indeterminada. En todo caso, Sócrates menciona el día, que, como unidad temporal, es el mismo para todos. No obstante, si bien con un débil “quizás” (131c 1), que es índice de la inseguridad de Sócrates, éste acepta el cambio que Parménides hace de la imagen del día por la de un velo que cubre a múltiples hombres, es decir, por una imagen espacial, aceptando de esta manera características de las cosas sensibles, espacialidad y divisibilidad, para las Ideas. La misma aceptación de la alternativa todo o parte, indica que Sócrates no tiene clara la distinción entre la unidad de la Idea y la unidad de la cosa, distinción que será desarrollada en las dos primeras hipótesis de la segunda parte de nuestro diálogo. El Sócrates maduro, en cambio, dice de las Ideas que son simples (ἄσύνθητα, *Fedón* 78c-d) y únicas por naturaleza (μία φύσις, *Rep.* 597d).

La siguiente objeción que introduce el argumento conocido desde Aristóteles como el argumento del tercer hombre y que tiene como consecuencia un *regressus ad infinitum*, es formulada por Parménides como una trampa basada precisamente en el error que Sócrates acaba de cometer al considerar del mismo modo a la Idea y la cosa: “Cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter (μία τίς ιδέα) que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno. —Dices verdad, afirmé. —¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si *con tu alma las miras a todas del mismo*

modo, ¿no *aparecerá*, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente *aparecen* grandes? —Tal parece” (132a), responde Sócrates, titubeando una vez más. Nosotros sabemos, sin embargo, que, en sentido estrictamente platónico, el alma no puede mirar *ὡσαύτως*, *del mismo modo*, a las Ideas y a las cosas sensibles; mientras que éstas son *αἰσθητά*, perceptibles por lo sentidos, o *ὄρατά*, visibles, las Ideas sólo son accesibles a la *νόησις*, al pensamiento puro¹². Por lo demás, las Ideas no *aparecen*. Si se tiene en cuenta el cuidado puesto en la formulación de esta aparente objeción, difícilmente se podrá compartir la opinión de Vlastos de que Platón comienza aquí a dudar sobre la validez de su teoría y se siente “puzzled and anxious”¹³. Por lo demás, si tomamos en serio la formulación del argumento, resultaría que la idea de lo grande sería grande, es decir que, al igual que las cosas grandes, ocuparía un espacio. Aun cuando la segunda formulación del argumento del tercer hombre o de la objeción del *regressus ad infinitum* entiende a la Idea como paradigma, presupone con todo la consideración de la Idea y de las cosas que en ella participan como realidades de un mismo orden ontológico, pues sólo así se puede aceptar una relación de semejanza simétrica. La objeción de Parménides, no obstante, se basa en una comprensión literal de lo que el joven Sócrates propone como metáfora; Sócrates no dice que las Ideas sean paradigmas, sino sólo *ὡσπερ παραδείγματα* (132d 1)¹⁴. Asimismo, en la última objeción referente a la cognoscibilidad o no de las Ideas, el joven Sócrates entiende al señorío en sí y la servidumbre en sí en términos de *posesión* y *dominio*, es decir, del mismo modo que al señor y al siervo concretos (133ess.); asimismo, al sugerir que los géneros en sí son conocidos por la Idea de conocimiento, se concibe a esta idea como un agente que conoce y como una instancia perfecta, por lo tanto, particular, del

¹² Muy pertinente en este punto el comentario de Miller, M., *o.c.*, p. 53.

¹³ Vlastos, G., “The Third Man Argument in the *Parmenides*”, en: Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, *o.c.*, p. 255; original en: *Philosophical Review*, 63, nº 3 (Julio 1954), pp. 319-349.

¹⁴ Permítaseme referirme a la segunda parte de nuestro diálogo. Sin duda, la tercera hipótesis allí examinada hace posible la comprensión de la Idea no tanto como “modelo”, sino como la “estructura” misma de los entes espacio-temporales.

conocimiento, lo cual es enfatizado una vez que se acepta que la posee un dios (134bss.).

IV. La causa del error: la carencia de una aprehensión noética del principio universal

No podemos ahora examinar en detalle todos los argumentos de la primera parte de nuestro diálogo. No obstante, podemos decir que en ellos se repite el mismo error, el de la cosificación de las Ideas. Si tenemos en cuenta el lugar que ocupa el joven Sócrates en la estructura del diálogo en su conjunto y aceptamos que esa estructura coincide con la de la línea del símil, podremos reconocer la causa de este error. Objeto de crítica no es propiamente el recurso a imágenes —el Sócrates maduro de los diálogos del período intermedio recurre constantemente a ellas—, sino su incapacidad para tratarlas como tales y distinguirlas del original. Cito ahora un pasaje de la *República* al cual ya he aludido: “Fíjate bien, ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?” (476c 4-7). Y en la *Carta VII* se refiere Platón a la debilidad del lenguaje (λόγος) en la medida en que tiende a sustituir lo que algo es (τί ἐστιν) por el cómo es (ποιόν τι) (342e7-343a1; 343b7-c3). Consecuentemente podemos decir que antes y después del *Parménides* muestra Platón ser consciente de aquello que ahora llamamos cosificación. Y que ése es el error del joven Sócrates lo hace ver claramente Parménides en un pasaje en el que le expresa su admiración por su intención de “que el examen no se pierda en las cosas visibles ni que se refiera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente por la razón y considerarse que son Ideas” (135e 1-4). Ahora bien, ésta es una primera descripción de aquella “práctica aparentemente inútil” en la que Parménides recomienda a Sócrates ejercitarse, con lo cual es claro que Sócrates no ha cumplido con su propósito. Pero, a su vez, quién no reconoce en el pasaje citado una referencia a la descripción del modo de proceder del dialéctico, es decir de quien se halla en el último segmento de la línea y “con la sola ayuda de las ideas y sin valerse de las imágenes” (510b), o “sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas

en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas” (511b-c), asciende hasta lo no hipotético, hasta la ἀρχή τοῦ παντός. Así se señala claramente el tránsito de la primera a la segunda parte de nuestro diálogo caracterizándolo como un tránsito de la διάνοια a la νόησις. Pero, además, es importante señalar que el joven Sócrates confiesa no alcanzar a comprender del todo el procedimiento en el que Parménides le sugiere ejercitarse “para discernir bien la verdad” (136c) y que el Eléata, a insistencia de Sócrates, ha de aplicar en la segunda parte del diálogo. Zenón mismo le reprocha a Sócrates no percibir cuánto esfuerzo (ὄσον ἔργον) requiere su puesta en práctica, y añade que sin este recorrido de todos los caminos de la dialéctica sería imposible “dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella” (ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν, 136e 1-3; cf. *Rep.* 534b3-c5). Evidentemente que Zenón se está refiriendo aquí a Parménides, quien, en este sentido, no es otro que el “perfecto” (τέλειος) del *Fedro* (249c 6-8) y el “amigo del dios” (θεοφιλές) del *Banquete* (212a 6). Es, pues, Parménides el representante por excelencia de la *areté* del filósofo.

Es la aprehensión inmediata de esa ἀρχή la que le permite a Parménides hacer la distinción entre un “hombre plenamente dotado... capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí”, y otro hombre, según Parménides, “más admirable” (θαυμαστοτέρως) en la medida en que, “habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz de instruir a otro” (135a7-b2). Este último es, sin duda, el mismo Parménides, que en la segunda parte de nuestro diálogo instruye al joven Sócrates, pero también el Sócrates maduro tanto del *Fedón* y la *República*, como del *Fedro*, donde se dice que, como el buen retórico o dialéctico, además de dotes naturales, posee “ciencia y ejercicio” (ἐπιστήμη καὶ μελέτη, 269d 5). El primero, en cambio, si tenemos en cuenta la distinción planteada por él desde un inicio para resolver la aporía de Zenón, es el joven Sócrates, quien, al decir de Parménides, “demasiado pronto... se empeña en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Ideas” (135c8-d1). “Demasiado pronto”, pues el joven Sócrates no ha llegado aún a aprehender el principio universal en vista al cual se puede reconocer el orden racional propio del mundo de las Ideas, el necesario parentesco o comunión existente en-

tre todas ellas¹⁵. Es, pues, la aprehensión de ese principio la que permite distinguir entre el Sócrates maduro y Parménides, por una parte, y el joven Sócrates, por otra, pues es ese principio el que, como causa de la ciencia y la verdad (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀλήθειας, *Rep.* 508e 3-4), capacita para la instrucción o, dicho de otra manera, para escribir en el alma del aprendiz (*Fedro* 278a). Con todo, Parménides reconoce que esta instrucción con la cual ha de acudir en ayuda de Sócrates, representa una difícil tarea (136d 1), ya que, como dice negativamente Zenón, no se trata de algo de “poca monta”¹⁶, sino de distinguir nada menos que la unidad de aquello mayor en dignidad y poder (πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, *Rep.* 509b 9-10) que, teniendo en cuenta la coincidencia de la estructura del *Parménides* con el símil de la línea, debe ser identificado con el Uno-Bien de las doctrinas no-escritas¹⁷.

¹⁵ Cf. *Rep.* 500c 4-5 donde se habla de un orden κατὰ λόγον, lo cual explica que ya en la *República* se refiera Platón a una comunión de las Ideas entre sí (cf. 476a 6-7), tema que, como se sabe, sin constituir una novedad, no será explícitamente tratado hasta el *Sofista*. No puede ser a otra cosa que se refiere ya el *Menón* 81c8-d1 cuando se habla de que la naturaleza (φύσις) está toda emparentada consigo misma.

¹⁶ *Parm.* 136d 5: μὴ γὰρ οὐ φαῦλον. Como bien ha mostrado Szlezák, T., *Platon lesen, o.c.*, p. 71ss., lo que no es φαῦλον es τιμιώτερα, esto es, teorías o contenidos filosóficos de mayor valor que le sirven al filósofo para acudir en ayuda de su *logos* y que, como tales, nos aproximan a una aprehensión del principio universal que es la fuente del valor y dignidad de todas las cosas.

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Met.* N 4, 1091b 14s.: “El Uno mismo es el Bien mismo; considera-ban que su ser era sobre todo el Uno mismo”; *República* 478b 10s.: “¿Pero lo que no es, no es ‘algo uno’, sino, si hablamos correctamente, ‘nada’”; cf. 476a 2s., 479a.). Que lo uno funciona como principio de determinación de la multiplicidad indeterminada y otorga así el ser a las Ideas y, a través de ellas, a los entes espacio-temporales, se puede leer en la tercera hipótesis del *Parménides*.