



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LAS FORMAS DESPRECIABLES EN
PARMÉNIDES 130C-E Y EL PROBLEMA
DE LA EXTENSIÓN DEL MUNDO
EIDÉTICO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

PASCUAL ANTONIO DOMÍNGUEZ PÉREZ

DIRECTOR DE TESIS

MTRO. CARLOS ALBERTO VARGAS PACHECO



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras:
sopórtalo, corazón; ya otra vez afrontaste algo más horrible*

Homero, *Odisea*, XX, 17-18

*Sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible
dar con la verdad*

Platón, *Parménides*, 136d

AGRADECIMIENTOS

Soy plenamente consciente de que este trabajo de titulación, si bien lleva mi nombre, no es producto únicamente de mi labor. Ayuda durante este último año de redacción, durante los últimos cuatro años universitarios y durante mi vida he tenido a manos llenas. Sirvan estas líneas para dejar constancia de todas estas manos que me han sostenido y a las que espero haber devuelto algo.

Primeramente, a mi mamá y papá, Leonor Pérez y Antonio Domínguez, porque sé que el esfuerzo que realizan día tras día por dar lo más que pueden a sus tres hijos es un acto de amor mayúsculo. A mis hermanos, Leonardo y Ángel Domínguez, por haber hecho más llevadero el proceso de escritura que sucedió primordialmente en casa, sea compartiendo charlas o con muestras de cariño genuinas.

Gracias a mis amistades, a Frida Fernanda, por haber estado en momentos genuinamente difíciles y haber sido un lugar seguro; a Isabel Rentería, por la cantidad innumerable de veces que me alentaste a seguir mis ideas y el apoyo que siempre me brindaste; a Los Quetzales, por todas esas veces que salimos, momentos que hicieron sumamente placentera la estancia universitaria y en los cuales discutimos infinidad de cuestiones y bromeamos sobre multiplicidad de temas; a La Familia Foránea, por haber hecho llevadero el pandémico año.

Agradezco a mi asesor, el Mtro. Carlos Vargas, por todo el apoyo que he recibido de su parte desde siempre, por haberme respondido todas esas preguntas sobre Platón que le hacía después de las clases de Metafísica I y II y por haber dirigido este proyecto. Gracias al Dr. Ricardo Salles por darme una de mis primeras oportunidades de desarrollo profesional en el ámbito de la investigación, así como haberme aconsejado múltiples veces sobre el camino que quiero seguir, y al Mtro. Rogelio Laguna por todas y cada una de las veces que

me incentivó a investigar más allá de los temas a los que yo estaba acostumbrado, así como por el apoyo que me ha brindado.

Asimismo, gracias a la Dra. Elisa de la Peña, al Dr. Omar Álvarez y a la Dra. Alicia Montemayor, integrantes de mi cuerpo sinodal, por la lectura y comentarios que hicieron a este proyecto. Elegirlos a ustedes para la revisión de este trabajo de investigación no fue fortuito: me formé con ustedes y espero, con este trabajo, hacer honor a lo que me enseñaron.

Asimismo, gracias a todos los amigos que he hecho en estos años: a los de toda la vida, Samuel Pozos y Pedro Cruz, por todos esos fines de semana en los que nos despejábamos y jugábamos cualquier cosa; a los que conocí en la Facultad, Adrián Arrieta, Pablo Rosas, Román Meza, Fernando Canché, Angélica Villegas, Nathael Pérez, Karina Hernández, Armando Olvera y Alejandra Hernández, por todas esas veces que compartimos momentos en La Pecera, sea bromeando, jugando o reflexionando; y a todos y cada uno de los profesores que me formaron, como el Mtro. Alberto Bastard y el Dr. Ernesto Priani, por todas las lecciones aprendidas, no solo a nivel intelectual, sino personal. *Al final del día, la filosofía se hace por medio del diálogo y en comunidad y qué mejor comunidad para dialogar, aprender e investigar me pudo haber tocado.*

De todas las personas nombradas en las líneas precedentes he aprendido, han estado y me han provisto de apoyo. Todos ustedes son, para mí, como *paradigmas*, modelos a seguir, sea por su brillantez, nobleza, rectitud o vivacidad. Espero hacer justicia a esas ideas que, con su actuar, plantaron en mí.

La presente tesis fue resultado de la beca otorgada por el Proyecto PAPIIT IN404619, "Metafísica y Paideia", de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. SOBRE LAS LECTURAS DEL PROBLEMA DE LA EXTENSIÓN DEL MUNDO EIDÉTICO.....	5
RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	5
1.0. Prólogo y primeros momentos de la narración	6
2.0. Análisis prosopográfico	11
2.1. Parménides.....	11
2.2. Zenón	14
2.3. Sócrates	16
3.0. La primera hipótesis del primer argumento y la refutación socrática.....	19
4.0. El problema de la extensión. ¿De qué cosas hay Formas?	23
5.0. El <i>principio de postulación eidética</i> y sus aplicaciones particulares.....	29
5.1. El uso exhaustivo del PPE y sus consecuencias	30
6.0. La dubitación socrática y la reprimenda del eleata	33
7.0. Aproximaciones resolutivas al problema de la extensión.....	37
7.1. La nota de Santa Cruz	37
7.1.1. Exposición de postura I de Santa Cruz	37
7.1.2. Revisión crítica a la postura I de Santa Cruz	38
7.1.3. Exposición de postura II de Santa Cruz.....	39
7.1.4. Revisión crítica de la postura II de Santa Cruz.....	40
7.2. El capítulo de Kahn.....	42
7.2.1. Exposición de postura de Kahn.....	42
7.2.2. Revisión crítica de la postura de Kahn	44
7.3. El artículo de Fikri	47
7.3.1. Exposición de la postura de Fikri.....	47
7.3.2. Revisión crítica de la postura de Fikri	49
8.0. Conclusiones.....	51
2. SOBRE EL PROBLEMA DE LA EXTENSIÓN DEL MUNDO EIDÉTICO. <i>UNA PROPUESTA RESOLUTIVA</i>	55

RESUMEN.....	55
INTRODUCCIÓN	55
1.0. Revisión del prólogo: el viaje a Atenas y los μάλα φιλόσοφοι como elementos narrativos.....	56
1.1. ¿Por qué <i>filósofos</i> ?.....	59
2.0. Revisión prosopográfica: la platonización de las figuras eleatas.....	62
2.1. La platonización de las figuras eleatas.....	63
2.2. Nueva revisión prosopográfica a los protagonistas	64
2.2.1. Nueva revisión prosopográfica a la figura de Zenón.....	65
2.2.2. Nueva revisión prosopográfica a la figura de Parménides.....	70
2.2.3. Nota sobre la futura nueva revisión prosopográfica a la figura de Sócrates.....	74
3.0. Nueva revisión del problema de la extensión	74
3.1. Recapitulación sintética del problema de la extensión	74
3.2. Nueva revisión sobre el problema de la extensión y método a ejecutar	76
3.2.1. Propuesta de resolución sobre las Formas de sustancias	77
3.2.2. Propuesta de resolución sobre las Formas mundanas	80
3.2.2.1. Análisis de A: el cuestionamiento eleático	80
3.2.2.2. Análisis de B: el responder socrático.....	81
3.2.2.3. Análisis de C: el diagnóstico eleático (revisión del <i>Parmenides' rebuke</i>)	87
3.2.2.3.1. Del diagnóstico eleático al tratamiento filosófico de <i>Rep.</i>	92
3.2.2.3.2. La teoría del filósofo de <i>Rep.</i>	92
3.2.2.3.3. <i>Rep.</i> como propuesta resolutive al problema de la extensión del <i>Parm.</i>	101
3.3. Revisión prosopográfica a la figura de Sócrates.....	108
4.0. La aproximación resolutive de Cordero al problema de la extensión.....	111
4.1. Exposición de la postura de Cordero	112
4.2. Revisión crítica de la postura de Cordero	117
5.0. Corolarios.....	122
CONCLUSIONES.....	128
BIBLIOGRAFÍA	130

INTRODUCCIÓN

El tema de esta tesis es en lo general la teoría de las Formas de Platón y en lo particular el problema de la extensión planteado en el diálogo *Parménides*. La teoría de las Formas es el instrumento filosófico, metafísico y ontológico que dentro de los diálogos de Platón sirve, primero, para argumentar a favor de la objetividad de los valores y, segundo, para explicar la constitución del universo.

En la teoría de las Formas, salvando la diversidad de bosquejos que hay a lo largo de la reflexión de madurez y vejez de Platón, se afirma que hay por lo menos dos estratos de la realidad. El primero de ellos abarca las Formas, entidades eternas y divinas. El segundo, el mundo sensible, de objetos que llegan y dejan de ser. Las Formas fungen como fundamento ontológico de una plétora de cosas sensibles en tanto que estas *participan* de aquellas. Es decir, las instancias eidéticas son el fundamento ontológico de la realidad sensible en la que nos desenvolvemos y a la vez son lo más real que existe. En la filosofía de la madurez se encuentran ejemplos específicos de instancias eidéticas que abarcan desde cosas tales como las virtudes hasta conceptos abstractos como Grandeza.

En este tenor, el examen sobre la extensión del mundo eidético, el cual interroga en torno a qué cosas del mundo sensible tienen Forma, era algo que naturalmente se iba a presentar ante el filósofo, y tal es el tema de esta tesis. Dentro de la obra platónica, el planteamiento de la cuestión sucede en *Parménides* 130a – 130e, pero es en 130c – e donde se le presenta como una cuestión verdaderamente problemática. En dicho apartado, Sócrates, personaje usado sin cesar durante gran parte de la obra platónica como portavoz de las tesis del autor, *confiesa* que no está del todo seguro de si se pueden admitir las Formas de ciertas cosas y rechaza categóricamente otras.

Dada esta situación, toda la primera parte del *Parménides* se presenta, entonces, como un diálogo extraño, ya que *¿por qué Platón plantearía objeciones tan severas a su propia teoría y no las resolvería?* El diálogo parece no proveer de respuestas explícitas a dichas problemáticas, y en obras posteriores estos temas no son tratados de vuelta. Ante esta situación, *el objetivo de esta tesis es argumentar a favor de la idea de que Platón aceptó las Formas que son rechazadas en el diálogo antes de siquiera haber planteado el problema de la extensión. Es decir, Platón tuvo primero la respuesta y luego expresó la problemática.*

Dado este objetivo, el de argumentar en favor de la aceptación de la existencia de todos los grupos eidéticos cuestionados en *Parménides* dentro de la filosofía de Platón *desde la madurez*, a pesar de que el problema es planteado *a principios de la vejez*, esta tesis se divide en dos grandes capítulos. En el primero se realizará una exposición sintética de las diversas interpretaciones que hay en torno a 130b – e, así como un examen crítico de algunas de las mismas. *Este capítulo funge como un estado de la cuestión y tiene la finalidad de hacer patente que, precisamente, no hay un censo en torno al problema, así como objetar ciertas aproximaciones resolutivas.* Para hacer patente esto primero se harán exposiciones de las consideraciones prosopográficas (esto es, un análisis de los personajes y de su significado), se analizará el planteamiento del problema de la extensión del mundo eidético, se señalará cuáles son las consideraciones que tienen, en lo general, los académicos sobre el problema y por último, para cerrar este capítulo, se discutirá de manera crítica y puntual tres propuestas resolutivas.

En el segundo capítulo es donde se bosqueja y argumenta una propuesta resolutiva *in extenso* que falla a favor de la existencia de las Formas que fueron problematizadas en el pasaje ya referido. Para fundamentar lo mejor posible esto, retomaré temas e ideas que aparecen en el primer capítulo y las complementaré con otras perspectivas. Asimismo, habrá

apartados en los que se se expondrán, precisamente, las tesis clave que permitirán posicionarse a favor de la extensión irrestricta de las Formas. *Este capítulo funge como una propuesta resolutive respecto al problema de la extensión del mundo eidético.*

Si bien el problema de la extensión ha sido una empresa vastamente trabajada, infinidad de veces revisada, por académicos de la actualidad y filósofos de la antigüedad, tiene todavía aristas que se pueden explorar y cosas que se pueden agregar y precisar. En este tenor, y dentro de este segundo capítulo, *la máxima a seguir es la de revisar puntual y lo más exhaustivamente posible 130a – 130e de cara a rescatar, precisamente, aquellos temas de los que no se ha dicho nada o complementar aquellos de los que se ha dicho mucho.*

Además de las ideas que son retomadas y complementadas, también se hará uso de revisiones puntuales al griego y propuestas de traducción propias que ayudarán a arrojar luz sobre aquellos problemáticos pasajes que, dadas ciertas ambigüedades, generan dificultades interpretativas. En este tenor, dentro de esta tesis se dispondrán de herramientas filosóficas, filológicas y prosopográficas. Asimismo, cuando se haga la propuesta resolutive se seguirá otra máxima: *la de voltear la mirada al pasado filosófico de Platón y no a su porvenir.* Es decir, lejos de revisar en diálogos posteriores qué tesis filosóficas son sostenidas por los protagonistas para intentar dilucidar la postura que Platón sobre tal problema, tal y como lo hacen la vasta mayoría de académicos que serán revisados, el proceder aquí será voltear la mirada a *República*, un diálogo previo donde, como argumentaré, se encuentran elementos útiles para resolver el problema en el *Parménides* mismo.

Dado que el *Parménides* y la *República* serán los diálogos más consultados y referidos en esta tesis, a partir de este momento y en adelante, cuando me refiera a ellos lo haré a partir de abreviaturas: *Parm.*, y *Rep.*, respectivamente. Dada la homonimia entre el título de la

primera de estas dos obras y el personaje que evoca al primer gran eleata, para referirme a este usaré su nombre sin abreviaturas.

1. SOBRE LAS LECTURAS DEL PROBLEMA DE LA EXTENSIÓN DEL MUNDO EIDÉTICO

RESUMEN: este capítulo versa sobre el *Parm.* y en él expondré, de manera sintética, lo que ha dicho la producción académica en torno al diálogo. Me centraré en los comentarios que tocan desde el principio del diálogo hasta el final del planteamiento del problema de la extensión del mundo eidético. Es decir, trabajaré el apartado 126a – 130e, de cara a condensar el cómo los estudiosos han entendido y abordado el tema de la extensión eidética.

INTRODUCCIÓN

Habiendo sido Platón uno de los más grandes filósofos de la antigüedad, su estudio y examen crítico nunca han sido dejados de lado: desde su contemporáneo Antístenes, pasando por su gran alumno Aristóteles, San Agustín, Hegel y Heidegger. *Siempre se vuelve a Platón, de alguna u otra forma.*

Más aún, sorprendente es que quién participa de manera crítica de la filosofía platónica sea el propio Platón. Teniendo una producción filosófica amplia, vasta y compleja, el fundador de la Academia tomó múltiples posicionamientos, exploró muchos caminos y gestó posibles soluciones a infinidad de problemas a lo largo de su vida, las cuales tienen por fundamento principal la conocida *teoría de las Formas*, plasmada principalmente en la boca de su gran maestro, Sócrates.

Fundamento último de las relaciones humanas y normativa respecto al cómo se ha de comportar dicho género en orden de tener un Estado justo, la teoría responde a la necesidad

de dar un fundamento objetivo a la realidad, con miras a resolver disputas de carácter ético, con alcances políticos y con fundamentos ontológicos.¹

El gran acercamiento crítico de Platón a su propia reflexión se encuentra en el *Parm*, diálogo nombrado y protagonizado por el homónimo filósofo de Elea, pensador del ser, maestro de Zenón y una de las grandes influencias de la producción teórica de Platón. En el diálogo se encuentra una *autocrítica* formidable a la teoría de las Formas. Esta vez “lo que nosotros hemos llegado a considerar como la piedra angular del platonismo, estrechamente ligada a un alma inmortal y a un lugar más allá de los cielos, nos es presentado en sí como el objeto de un examen minucioso”.² Santa Cruz señala que tal diálogo “sirve a la vez de ruptura y de transición entre los diálogos de madurez y los tardíos”.³

Dicho esto a modo de introducción, procedo a iniciar el ya referido ejercicio, el cual pretende sintetizar el cómo han abordado el diálogo otros académicos.

1.0. Prólogo y primeros momentos de la narración

La estructura narrativa que enmarca el diálogo es difícil de dilucidar por completo. En este momento nos servimos del trabajo de Díaz para comprenderlo.⁴ Él pretende hacer una distinción analítica de los múltiples niveles y tipos de niveles que están operando dentro del diálogo.

Aunque son términos usados constantemente dentro de su análisis, Díaz no ofrece una definición clara de a qué se refieren los términos “nivel dialógico” (ND) ni “nivel narrativo”

¹ Muestras de tal necesidad son provistas por el propio Platón, en especial a la luz del *Gorgias* y del *Protágoras* donde los argumentos de los sofistas “serían irrefutables si la única realidad existente fuese aquella que nos presenta la experiencia sensible” (Vegetti, 2012, 170). Es decir, es con la teoría de las Formas con lo que se es capaz de sobreponerse al relativismo sofístico.

² Guthrie, 2000, 43.

³ Santa Cruz, 1998, 35.

⁴ Todo lo relativo a este análisis de niveles surge de Díaz López, 2012, 57 – 58.

(NN). Dada la forma de usarlos, considero pertinente pensar que para el autor el primer término, ND, hace referencia a *quiénes están conversando*, ya que, como es patente, todo el *Parm.* no es más que un *diálogo entre diálogos*. El segundo término, NN, no es otra cosa que aquello que es contado por los personajes, *lo narrado*, lo cual incluye los diálogos mismos y descripciones de las acciones realizadas.

El primer ND es establecido a partir de las primeras palabras del diálogo. Díaz señala que “la totalidad del texto consiste en la intervención de un solo personaje, Céfalo, que se refiere a una audiencia indeterminada”.⁵ Es un ND porque en él se establece quiénes conversan: hay un Céfalo que funge como *narrador* a ciertos interlocutores anónimos.⁶

El correspondiente NN1 al ND1 es establecido por Díaz con la idea de un Céfalo-personaje. En efecto, Céfalo, en ND1, es el narrador, pero cuenta que él mismo llegó a Atenas. Es decir, hay un Céfalo-narrador, propio del ND1, y un Céfalo-personaje de la narración, en NN1, que se encuentra con Adimanto y Glaucón, los hermanos de Platón; que cuenta cómo llegó con los filósofos desde Clazómenas hasta Atenas; que expresa su deseo por escuchar la conversación entre los eleatas y Sócrates; y que, en última instancia, presta oídos al relato de Antifonte.⁷

El ND2 se establece dentro del NN1. Es necesario recordar que en este nivel dialógico, el Céfalo-personaje se encuentra y conversa primero con Adimanto y posteriormente con Antifonte. Como se puede ver, aquí ocurren dos conversaciones, pero no hay necesidad de distinguir dos ND distintos para cada una de estas, ya que ambas ocurren dentro del mismo NN y solamente una, la de Antifonte, establece un NN2.

⁵ Díaz López, 2012, 57.

⁶ Cf. Pl., *Parm.*, 126a.

⁷ Cf. Pl., *Parm.*, 126a-127a.

NN2 está constituido por la narración que presenta Antifonte, la cual, salvo contadas excepciones, constituye el resto del diálogo. Vale la pena recordar que todo ello es un relato de Céfalo a un auditorio anónimo. Sobre ella, Adimanto señala que Antifonte la escuchó durante su juventud de boca de Pitodoro. Es decir, estamos escuchando, a través de Antifonte, lo que Pitodoro refería. Este aspecto inaugura ND3, el cual es constituido por conversación entre Pitodoro y el joven Antifonte e implica la existencia de un NN3, nivel en el que tuvo lugar esta conversación. Esto implica, por supuesto, que NN2 y NN3 tienen una identidad de contenido en virtud de que Antifonte aprendió el relato de Pitodoro “a la perfección”.⁸

Este dato implica la existencia de un ND4, un nivel donde ocurre lo que Pitodoro relata al joven Antifonte y en tal nivel ocurre la conversación entre los eleatas, Parménides y Zenón, y el joven Sócrates. *Hay por lo menos cuatro niveles que separan al lector de la conversación filosófica.*

Como se puede apreciar, el prólogo es complejo a nivel estructural. En torno a lo que implica este embrollo estructural respecto al diálogo, Cordero considera que tal es en virtud de que Platón pretendió sugerir *la inverosimilitud de la narración*. El académico le equipara con una *caja china*, ya que es “un relato dentro de un relato que es a su vez un relato”, es decir, es un diálogo que se oculta entre muchos diálogos y narraciones, que ha pasado *por muchas manos*.⁹ Además, señala que es difícil confiar en que Antifonte sea un testigo indirecto fiable de la cuestión en tanto que es alguien que se “ocupó sólo de cuidar caballos”.¹⁰ En pocas palabras, Cordero sostiene que no se puede confiar en el relato

⁸ Pl., *Parm.*, 126c.

⁹ Cf. Cordero, 2016, 63.

¹⁰ *Idem*. En el mismo lugar, Cordero presenta esta idea como un “contraargumento en favor de la objetividad del relato de Luc Brisson”. Con esta tesis, el académico de Quebec, Brisson, “sostiene que, como seguramente este personaje no tiene la menor idea del contenido de lo que escuchó, lo transmite tal cual, sin interpretarlo ni modificarlo” (*Idem*, nota al pie 2). Es decir, el argumento en favor de la objetividad del relato de Brisson es uno

filosófico que ha pasado entre tantas almas (dando lugar a un *teléfono descompuesto*) ni de alguien que no tiene formación filosófica.

Como última nota, Cordero señala el problema de las fechas. Para muchos académicos es evidente que entre el primer nivel de la estratagema narrativa de Platón y el último hay un trecho temporal importante.¹¹ Estos elementos abonan, de acuerdo con Cordero, a pensar que no se puede confiar en la autenticidad del relato.¹²

Guthrie reconoce esta cuestión, pero considera que la consecuencia es otra. Señala que el intrincado planteamiento de la narración “puede indicar que Platón deseaba preparar al lector para el carácter ficticio de la discusión principal”, lo cual establece que no es relevante a nivel exegético la carencia de formación filosófica de Antifonte y mucho menos que haya sido o no un encuentro verdadero el de los eleatas y los atenienses: no es algo ni sustancial ni negativo sino que todo esto no es más que parte de un mero escenario. Lo que para académico de Londres nos salva de la inverosimilitud que Cordero sugiere es el acento en los “grandes esfuerzos [que hizo] por aprenderla”.

Si bien esto no está presente en el libro de Cordero, una consecuencia necesaria de ver el diálogo de tal forma es que el relato no rescate lo suficientemente bien la conversación original, lo cual pone en entredicho el valor filosófico del diálogo y, querámoslo o no, implicando que cualquier estudio académico de la obra no signifique nada respecto a la

que apoya la idea de que lo narrado por Antifonte es objetivo (entendido esto como un relato que corresponde completamente a lo dicho por los maestros eleatas y los jóvenes Sócrates y Aristóteles) y, por eso mismo, puede ser interpretado en tanto que es un buen testigo de aquella remota conversación.

¹¹ Santa Cruz, siguiendo a Proclo, señala que “la visita de Céfalo a Antifonte debe suponerse (...) después de la muerte de Sócrates [ocurrida en 399 a.C.]” (Santa Cruz en Platón, 2014, 343, nota al pie 3); Guthrie apunta que “lo único que se puede suponer (...) es que los participantes atenienses —Sócrates, Pitodoro y Aristóteles— habían muerto y la narración de Antifonte tuvo lugar después del año 400” (Guthrie, 2000, 46); Allen “calculó la fecha probable del encuentro original [la conversación Sócrates-eleatas] y la del momento en que Antifón la relata y dedujo que unos cincuenta años separan ambos acontecimientos” (Cordero, 2016, 63).

¹²

llamada filosofía platónica en virtud de ser un testimonio que no hace justicia a la conversación original. *Analizar si en el diálogo hay un combate entre un Platón contra sí mismo sería, pues, como estudiar la conversación final de un teléfono descompuesto que intenta entrever qué dijo el primer dialogante, sería un despropósito.*

Siguiendo con el relato del *Parm.*, una vez que Céfalo obtuvo el nombre de Antifonte e indicaciones de que este había recién marchado a su propia casa, el grupo compuesto por Glaucón, Adimanto, Céfalo y los cabales filósofos marchan en dirección a la misma.

Ahí, Antifonte se encontraba trabajando. Al ver a Céfalo, lo reconoció, escuchó su pedido y después de un poco de reservas ante la solicitud, dadas las dificultades que supone narrar la conversación, precedió a satisfacerlo.¹³

Cuenta Céfalo:

Refirió Antifonte que Pitodoro contaba que, en una ocasión, para asistir a las Grandes Panateneas, llegaron Zenón y Parménides. “Parménides, por cierto, era entonces ya muy anciano; de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble, podía tener unos sesenta y cinco años. Zenón rondaba entonces los cuarenta, tenía buen porte y agradable figura, y de él se decía que había sido el favorito de Parménides. Ellos, dijo, se hospedaron en la casa de Pitodoro, extramuros, en el Cerámico, Allí también llegó Sócrates, y con él algunos otros, unos cuantos, deseosos de escuchar la lectura de los escritos de Zenón, ya que por primera vez ellos los presentaban. Sócrates, por ese entonces, era muy joven...”¹⁴

La cita ahora señalada es el inicio del relato que escucharon todos de boca de Antifonte y abarca desde aquí, 127b, hasta el final del diálogo, 166c, salvo contadas excepciones en las que se nos recuerda la caja china del relato. Como se puede apreciar, entre el prólogo del diálogo y el testimonio del relato de Antifonte hay una transición en extremo sutil, además de ya haber aspectos prosopográficos en juego. He de dejar hasta aquí el primer apartado y

¹³ Cf. Pl., *Parm.*, 127a.

¹⁴ Pl., *Parm.*, 127a-c.

pasar al segundo, en el que condensaré las consideraciones que los académicos han tenido de los personajes.

2.0. Análisis prosopográfico

Como se puede apreciar, en el prólogo del diálogo se encuentra una multitud variada de personajes, pero el foco está puesto en las figuras de Parménides, Zenón y Sócrates, y es en estos tres en los que los académicos centran sus análisis.

El examen prosopográfico se realiza bajo la máxima de Booth, el cual afirma que como los eleatas son personajes idealizados, no hay que ignorar el propósito dramático y filosófico que Platón tuvo al traerlos a la mesa.¹⁵ La razón por la cual he de realizar esta revisión es porque, en función de a quién o qué se crea que representa uno u otro personaje, la lectura de la obra se verá afectada. Procedo a hacer el análisis prosopográfico a partir de comentaristas varios.

2.1. Parménides

Se habla de su aspecto bello y noble y se le bosqueja como un anciano de alrededor de 75 años.¹⁶ El testimonio platónico ahora descrito es bastante conflictivo respecto al resto de noticias que se tienen del primer eleático. Diógenes Laercio apunta que su *acmé* sucedió en la Olimpiada LXIX, lo cual implica que “habría nacido entre 544 y 541 a.C”.¹⁷

Por otra parte, sabemos que las Grandes Panateneas a las que, en teoría, pudo haber asistido un Parménides de setenta y cinco años y un Sócrates “muy joven”, son las que

¹⁵ Cf. Solmsen, 1971, 3.

¹⁶ La edad se sigue a partir de las fechas establecidas en el propio diálogo y los comentarios citados inmediatamente debajo de Laercio y Santa Cruz.

¹⁷ Santa Cruz en Platón, 2014, 346, nota diálogo 13.

ocurrieron en el año 450 a.C., lo cual implica que el Parménides del diálogo nació, aproximadamente, en el 515 a.C. Entre estas dos dataciones hay por lo menos 25 años de diferencia. Es decir, hay un choque entre la información intradiegetica que nos proporciona Platón y la que tenemos gracias a los testimonios histórico-doxográficos. Considerando esto, y regresando una vez más a la cuestión de la verosimilitud, tal parece que “el encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón es, seguramente, una ficción literaria”. Asimismo, hay quien sostiene lo opuesto, tal y como lo hace Taylor, el cual afirma que “fue un hecho real y, para los círculos filosóficos, un hecho memorable”.¹⁸

Dice Guthrie que “por Parménides, que ha cambiado por completo la faz de la filosofía griega, Platón sentía un enorme respeto”.¹⁹ Esta idea es sugerida por la descripción que ofrece Platón sobre el eleata en el relato que Pitodoro contó a Antifonte, en el cual lo describe como “noble”, así como el conocido pasaje del *Teeteto* donde lo califica tanto de *venerable* como de *temible*.²⁰

Habiendo sido refutada la primera hipótesis del primer argumento de Zenón por parte de Sócrates —tema que abordaré más adelante—, Parménides toma la batuta del interlocutor principal. A partir de ahí, se dedica, en la primera parte y de manera sistemática, a mostrar las falencias del instrumento teórico que blandió el joven Sócrates en su refutación a Zenón, a saber, la teoría de las Formas.

Al respect de Parménides como el interlocutor principal, afirma Kahn que Platón “has chosen Parmenides as the only philosopher deemed worthy to refute Socrates in dialectical exchange”.²¹ Es Parménides precisamente el que plantea el problema de la extensión del

¹⁸ Para todas las citas de este párrafo, *Cf. Idem*.

¹⁹ Guthrie, 2000, 48.

²⁰ *Cf. Pl., Teeteto*, 183e.

²¹ Kahn, 2015, 1.

mundo eidético, así como las objeciones en torno a la naturaleza de la percepción, el argumento del tercer hombre y que, en la sección más extensa del diálogo, planteará y llevará el análisis de su supuesta propia hipótesis.

Cordero, en la misma línea que Kahn, señala lo siguiente:

Poco le costó a Platón elegir al interlocutor —y refutador— de Sócrates, si bien el candidato debía reunir varias condiciones: ser un verdadero filósofo, pero capaz de dejar de lado su propia filosofía (de otro modo, Platón hubiese hecho su publicidad) para guiar por el buen camino a un joven entusiasta pero inexperto; ser alguien que Platón admiraba, y, finalmente, ser anciano. La figura de Parménides se impuso casi naturalmente.²²

Es decir, que Platón eligiera a Parménides como el personaje principal es en virtud de tener en el diálogo una figura que él mismo respetara y que, por la edad, genere una contraposición directa con la juventud de Sócrates, lo cual sugiere que el respetable tuviese más experiencia que el imberbe.

Al respecto de la intención filosófica que Booth pide que se aclare, Cordero apunta que hay una relación directa entre los interlocutores principales de este primer momento de discusión filosófica y las fases del pensamiento platónico. Escribe Cordero:

El *Parménides* parecerá ser, a primera vista, un diálogo entre el joven Sócrates y el viejo Parménides, pero, como ocurre en Platón —y ocurría en *Parménides*— las apariencias engañan. El diálogo será un monólogo entre el Platón de hoy —el que escribe el diálogo— disfrazado de Parménides, y el Platón de ayer —hasta la *República*— disfrazado de Sócrates.²³

Es decir, el personaje Parménides es uno que no tiene interés en representar de manera exhaustiva al filósofo de Elea, sino que más bien es un avatar del propio Platón. Kahn está sobre la misma línea ya que afirma que “the first part of the dialogue presents the singular spectacle of Plato, in the person of Parmenides, formulating a set of penetrating objections

²² Cordero, 2016, 62.

²³ *Idem.*

to his favorite theory”.²⁴ Según Reale, Parménides personifica la crisis teórica que el propio Platón sentía al momento de escribir el diálogo.²⁵

Otra persona que seguiría de alguna manera la idea de tal crisis es Fikri. Él dice:

And this goes beyond the usual difficulty of attributing the views of Plato’s characters to Plato himself. In this case, the character whose views are in question is troubled by the inconsistency of his own views, and troubled or not, he is opposed by another character, one more advanced in both years and experience if not also in wisdom. Hence, there is no solution in the work itself, regardless of whether the answer, such as it is, may reasonably be attributed to Plato.²⁶

Kahn, además, afirma que el usar a Parménides tiene otra intención. El académico de la Universidad de Pensilvania señala que “Plato systematically returns to problems that were of primary concern for Socrates’ predecessors: the nature of knowledge and the nature of the physical world. The symbol for this return is the replacement of Socrates by Parmenides as chief speaker”.²⁷ Es decir, sin decirlo expresamente, Platón, al enarbolar una ficción donde Parménides es el protagonista, está apuntando al siguiente terreno teórico por conquistar: las explicaciones cosmogónicas, tal y como se hará en el tardío *Timeo*, diálogo en el cual la teoría de las Formas sigue presente.

Esto es todo lo que podemos decir de momento de Parménides.

2.2. Zenón

El papel de Zenón dentro del diálogo es relativamente pequeño. Él, su obra filosófica y la presentación de esta en el marco de la celebración a Atenea son la excusa para la presencia de Parménides en la gran Atenas.

²⁴ Kahn, 2015, 1.

²⁵ Cf. Reale et al., 1997, 221.

²⁶ Fikri Alican, 2017, 11 - 12

²⁷ Kahn, 2015, XII.

Al ser descrito como alguien que se encuentra en la cuarta década de su vida, la figura del seguidor de Parménides es presentada como alguien maduro, en su *acmé*. Sobre su juventud no se nos dice mucho, solamente se nos señala que la obra que presentó en las Grandes Panateneas fue redactada “cuando era joven”.²⁸

El hecho de que Platón traiga a la mesa la juventud de Zenón en tan pocas líneas es digno de revisión. El autor del diálogo atribuye al momento en el que Zenón realizó su producción filosófica un momento y con una actitud específicos: fue acuñada en su juventud y con un cierto “afán polémico”.²⁹ Esto implica que la intención que Sócrates le atribuyó a la obra, la de afirmar algo similar a lo que Parménides dice en su poema, pero *oculto a los profanos*, es errónea. Con este último punto, *Platón atribuye una actitud imprudente al Zenón del pasado que escribió la obra, imprudencia que es propia de la juventud*.

El Zenón del diálogo, además, es bosquejado como el “favorito de Parménides”.³⁰ De acuerdo con las notas de Santa Cruz, el original de “favorito” es παιδικὰ y afirma que también tiene el “sentido fuerte de «amante»”.³¹ Hay un esfuerzo deliberado por Platón en establecer una relación no sólo, diríamos hoy, profesional y teórica entre los eleatas, sino también de índole personal. Laercio en *Vidas*, IV, 25, según Santa Cruz, retomando a Platón, dice que la relación de Zenón hacia Parménides es una de ser discípulo y παιδικὰ. Eggers Lan considera que “el genio literario de Platón lo convirtió [a Zenón], a los pocos años de su muerte, en un defensor acérrimo de su conciudadano Parménides” a pesar de ser una tesis a la que, según él mismo, “casi nadie otorga crédito hoy”.³²

²⁸ Pl., *Parm.*, 128d.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibidem*, 127a.

³¹ Santa Cruz en Platón, 2014, 345, nota al pie 10.

³² *Idem*.

En 128d – e, se afirma que alguien robó la obra de Zenón habiendo sido escrita recientemente. Santa Cruz señala que este hecho “se trata de una invención de Platón”.³³ Asumiendo que tal hecho sea falso, queda al lector preguntarse cuál sería la razón por la cual el autor agregó tal detalle. Alvarado, en este sentido, realiza una lectura sumamente interesante: a partir de la etimología de la palabra, arroja luz sobre una nueva forma de entender el supuesto evento. Señala que ἔκλεψε viene de κλέπτω, el cual, efectivamente, tiene la acepción que Santa Cruz pone en su traducción, la de “robar”, pero precisa que no es su único sentido, ya que puede entenderse como “ocultar”.³⁴ Es decir, otra lectura posible es que *alguien ocultó* el manuscrito de Zenón y, en el marco de su presentación en las Grandes Panateneas, Zenón decide *des-ocultarlo*.

Zenón tiene una participación sustancial hasta 128e. Habiendo hablado de su producción filosófica, sus intenciones y su juventud, el alumno da paso a que el maestro, Parménides, lleve la batuta de la conversación principal. Posteriormente, aunque de manera insustancial, tiene una pequeña intervención en 137d, donde solamente delega la responsabilidad del ejercicio filosófico al Padre Parménides.

Hasta aquí la revisión a Zenón.

2.3. Sócrates

La representación que Platón realiza de este personaje parte de un prejuicio que configuró la visión del mundo antiguo: “la juventud siempre va acompañada de la inexperiencia”.³⁵

³³ Santa Cruz en Platón, 2014, 349, nota al pie 29.

³⁴ Alvarado Cabellos, 2014, 170.

³⁵ Cordero, 2016, 62. En este mismo sentido, vale la pena agregar que este prejuicio opera en Platón. Cito *Protágoras* 314b: “Examinaremos [dice Sócrates] esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante”. Al respecto de este diálogo, Gustavo Bueno estima que Sócrates tiene 39 años (Bueno Sánchez en “Análisis del Protágoras” en Platón, 1980, 27). Es decir, para el Sócrates de este diálogo hay temas que incluso en una relativa madurez deben ser dejados para otro estadio de la vida más avanzado.

Sócrates es bosquejado como alguien sumamente joven, detalle que lo contrapone directamente a Parménides: uno siendo un hombre mayor, maduro y reputadísimo; el otro, siendo un jovencito que da sus primeros pasos en los terrenos metafísicos. En el diálogo, tal y como veremos más adelante, Sócrates introduce una doctrina que, dentro de la narrativa del diálogo, él mismo inventó: la teoría de las Formas.³⁶ Tal hipótesis funge como el marco metafísico-conceptual que permitiría salvar al mundo sensible de las dificultades que trae la consideración de la primera hipótesis del primer argumento de Zenón y sus consecuencias.

La presencia de un Sócrates juvenil es digna de recalcar. Hasta este momento de la producción teórica de Platón ha habido dos tipos de Sócrates: I) el de los llamados *diálogos socráticos*, en los que se encuentra un Sócrates extremadamente ágil al preguntar y responder, que tiene el rol de interrogador, predicador de la docta ignorancia y que acostumbra llevar a sus interlocutores a la confusión y al absurdo y; II) el del periodo medio, del cual sus intereses y conocimientos se expanden a casi cualquier área del conocimiento humano, incluso teniendo teorías que para él y para sus interlocutores son ya familiares, al grado de poder blandirlas sin ningún problema. Si bien entre la primera y la segunda manera de caracterizar a Sócrates hay evidentes disonancias a nivel teórico y de carácter doctrinal, hay una constante que quiero resaltar: *siempre es un hombre maduro*.

Aquí, en cambio, nos encontramos con una excepción a la regla: se nos hace patente que es joven y, en el transcurso del diálogo, que todavía no tiene una teoría construida a cabalidad ni totalmente fundamentada. Simplemente posee la estructura general de la misma, susceptible, por lo tanto, a múltiples críticas, al grado de que su teoría es vilipendiada durante la primera parte del diálogo y de tener que confesar sus inseguridades y dudas al respecto.

³⁶ Cf. Peck, 1953, 126.

Como se puede ver en repetidas ocasiones de la producción platónica, Sócrates regularmente es menos inhibido.³⁷ Caso contrario es el del diálogo que nos ocupa, ya que parece encontrarse a medio camino entre la sapiencia y la ignorancia: posee un recurso teórico interesante, ya que le permite explicar la aparente contradicción que subyace al haber predicados opuestos en un mismo objeto, pero no refinado y al que, en tanto tiene problemas a la hora de defenderlo, podemos calificar como rústico.

Tal y como se mencionó en el apartado sobre Parménides, el Sócrates del diálogo es uno que, igualmente, representa a Platón, pero a un Platón muy específico, al de la etapa de madurez. Esto es sugerido por la otra en tanto que está blandiendo una teoría metafísica que recuerda a la usada en *Fedro* o *Rep.*³⁸

De cara a justificar la juventud de Sócrates a nivel contextual dentro de la narrativa del diálogo, Platón hace que el marco histórico gire en torno a este personaje y esto le permite generar una ficción en donde se dé el encuentro entre la ya consolidada figura filosófica, en el ocaso de su vida, y la joven promesa que *bajará a la filosofía del cielo a la tierra*. Según la estimación de Eggers Lan, dado que Sócrates nació en 469 a.C., dentro del diálogo tendría entre 18 y 20 años y el encuentro se debe datar entre el 451 y el 449.³⁹ Ateneo considera, asumiendo las fechas platónicas, que es probable que el encuentro *sí* se haya dado, *pero* no que haya tenido lugar una conversación y argumentación de corte filosófico.⁴⁰

Díaz, nuevamente, arroja luz sobre una cuestión en extremo sutil. Señala, retomando ND4 de su análisis a los múltiples niveles del diálogo, y refiriendo a *Parm.*, 127c, que la mención a la antigua juventud de Sócrates establece, de manera sutil y por mera

³⁷ Cf. Kahn, 2015, 7

³⁸ Cf. Robinson, 1942, 58.

³⁹ Cf. Eggers Lan, 1978, 410, nota al pie 1.

⁴⁰ Cf. Eggers Lan, § 851.

contraposición, “una clara alusión a que ya no lo es” agregando que “el «actual» estado de Sócrates, sea la vida adulta, sea su defunción, no es el mismo que el de aquel «entonces»”.⁴¹

Esto es todo lo que podemos decir por ahora sobre los tres personajes involucrados en la primera objeción a la teoría de las Formas. Procedemos a continuar con el análisis del diálogo.

3.0. La primera hipótesis del primer argumento y la refutación socrática

Se cuenta que Parménides y Zenón llegaron a Atenas para que este diera lectura a su obra; mientras eso sucedía, Parménides se encuentra fuera del recinto; se menciona la entrada de Pitodoro, Aristóteles y el eleata cerca de la finalización de la ponencia y el cómo Sócrates estuvo atento a la presentación. Guthrie considera sumamente improbable que la mención de un Aristóteles sea una manera de referir al homónimo alumno de Platón, en virtud de que se le describe como “uno de los Treinta”.⁴² Este detalle imposibilita que se refiera al Estagirita, ya que entre el ingreso de este a la Academia y la redacción del diálogo hay muy poco tiempo como para que el joven haya llamado la atención del fundador.⁴³

Se narra que “Sócrates escuchó [la presentación] hasta el fin, y pidió que volviera a leerse la primera hipótesis del primer argumento”.⁴⁴ Una vez releída, Sócrates observa lo siguiente:

—¿Qué quieres decir con eso, Zenón? ¿Qué si las cosas que son múltiples, las mismas cosas deben ser, entonces, tanto semejantes como desemejantes, pero que eso es, por cierto, imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes, ni los semejantes ser desemejantes? ¿No es esto lo que quieres decir?

—Sí, eso es —respondió Zenón.⁴⁵

⁴¹ Díaz López, 2012, 60 - 61.

⁴² Pl., *Parm.*, 127d.

⁴³ Cf. Guthrie, 2000, 47.

⁴⁴ Pl., *Parm.*, 127d.

⁴⁵ Pl. *Parm.*, 127e.

El análisis ejecutado por Sócrates responde a la estructura del hoy llamado *modus tollens*, interpretación que es aprobada por Zenón.⁴⁶ En un despliegue loable de habilidad, Sócrates extrae las implicaciones de carácter ontológico que se siguen de tal hipótesis, así como la relación que hay entre tal libro y el poema de Parménides, atribuyéndole la intención de defender al maestro de las críticas realizadas hacia él y su empresa filosófica. Una vez concluido tal desarrollo, Zenón destaca las habilidades argumentativas del joven, pero, como ya lo mencioné en capítulo I, apartado 2.2, corrigiendo la intención que el joven atribuye a la obra.

Posteriormente se introduce la teoría de las Formas en la discusión, de la cual, en comparación con todos los aspectos de la teoría que están presentes en los diálogos de madurez, solamente se evocan ciertos aspectos que son útiles al joven de cara a refutar la primera hipótesis del primer argumento. Dice Sócrates:

—Muy bien (...) lo concedo y creo que la cuestión es tal como dices. Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿no crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante? ¿Y de ellas, que son dos, tomamos parte tanto yo como tú y las demás cosas a las que llamamos múltiples? ¿Y que las cosas que toman parte de la semejanza son semejantes por el hecho de tomar parte y en la medida misma en que toman parte, mientras que las que toman parte de la desemejanza son desemejantes, y las que toman parte de ambas son tanto semejantes como desemejantes? Y si todas las cosas que toman parte de estas dos, que son contrarias, y que es posible que, por participar de ambas, las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas, ¿qué tiene ello de sorprendente?⁴⁷

Sócrates introduce los siguientes aspectos de la teoría: I) la existencia de las Formas; II) dos Formas (Semejanza y Desemejanza); III) la distinción cosa-propiedad-Forma y IV) la participación (la relación que hay entre las cosas y las Formas).

⁴⁶ Cf. Santa Cruz en Introducción en Platón, 2008, 14.

⁴⁷ Pl. *Parm.*, 129a.

Mucho se ha dicho de la teoría de las Formas que es evocada en este pasaje del *Parm.* La mayoría de los comentaristas se inclinan a que esta teoría es la platónica. Guthrie señala que la teoría “es exactamente la del *Fedón*”.⁴⁸ Vegetti comenta que en el jovencísimo Sócrates “se reconoce la máscara de las primeras posiciones platónicas”, lo cual, en conjunción con el hecho de que son atribuidas a un joven, demuestra que “ahora [son] consideradas «inmaduras» en el plano teórico”.⁴⁹

Una opinión completamente distinta la encontramos en Wyller, el cual afirma que

All the critical arguments of Parmenides against the thus developed idealistic "Theory of Forms" are, I think, valid, or at least Plato meant them to be so. How can this be possible, in a dialogue by Plato? *The answer is, I think, that the theory itself is not the true Platonic one, but represents a popular-philosophical conception of it* (Plato himself had, to a certain extent, been compelled to contribute to this popularization in his general works such as the *Phaedo*, the *Republic*, and the *Timaeus*).⁵⁰

De acuerdo con la interpretación de Wyller, las críticas de Platón expresadas por Parménides en el diálogo son críticas hacia una versión exotérica de la teoría, no esotérica. La idea de una “concepción popular” de la teoría es verosímil si se considera que los diálogos de Platón eran textos públicos. Reale comenta que existe cierta lectura del diálogo que señala que las objeciones hechas aquí son dirigidas a la visión megárica de la teoría de las Formas.⁵¹

Guthrie señala que “todos estos aspectos de la teoría del *Fedón* se discuten en el *Parménides*, pero las omisiones son, al menos, asombrosas”.⁵² Ejemplifica tal ausencia cuando analiza la crítica a la incognoscibilidad del mundo sensible por parte de Dios y la de las Formas por parte de los hombres, afirmando que “de inmediato se echa de menos la

⁴⁸ Guthrie, 2000, 48.

⁴⁹ Vegetti, 2012, 179.

⁵⁰ Wyller, 1962, 327. Las cursivas son mías.

⁵¹ Cf. Reale et al., 1997, 221.

⁵² Guthrie, 2000, 49.

concepción platónica del alma humana como el vínculo epistemológico entre los órdenes visible e inteligible”.⁵³ Parece ser que “Socrates in the *Parmenides* gives only enough of the theory for his immediate purpose, which is to point out that not all things are liable to Zeno's contradictions”.⁵⁴

Lo que Sócrates está exponiendo es una teoría que es capaz de explicar, en este momento, el cómo una cosa X puede participar de la propiedad A y de su opuesto, la propiedad B, por vía de la participación simultánea de X de la Forma de A y de B. Asimismo, el joven Sócrates expone múltiples problemas que la teoría podría solucionar y uno que otro terreno teórico por conquistar, pero no se le presta demasiada atención a ello.

El relato continúa y se dice:

Mientras Sócrates estaba diciendo todo esto (...), él a cada momento se figuraba que Parménides y Zenón iban a enfadarse, pero ellos lo escuchaban con toda atención y, cambiándose entre ellos frecuentes miradas, sonreían, como si estuvieran encantados con Sócrates.⁵⁵

A propósito de tales expresiones faciales, Rickless opina que “the smiles being exchanged are knowing smiles, the smiles of men who can afford to listen patiently and indulgently to Socrates’ goading remarks because they take themselves to understand things that Socrates does not yet see”.⁵⁶ Esta interpretación de Rickless apunta a que los eleatas conocen un aspecto fundamental de la teoría que el propio Sócrates ignora y esto es así en tanto que el tema del cual se habla es, precisamente, la teoría de las Formas.⁵⁷ Peek considera que el

⁵³ *Ibidem*, 61.

⁵⁴ Robinson, 1942, 58.

⁵⁵ Pl., *Parm.*, 130a.

⁵⁶ Rickless, 2007, 53.

⁵⁷ Este comentario de Rickless apunta sutilmente a algo que propondré *in extenso* en capítulo II, apartado 2.2 de la tesis, a saber, la platonización de las figuras eleatas.

propio Sócrates “has not thought out all the difficulties involved in it or prepared replies to all the possible criticisms”.⁵⁸

Es hasta este momento en el que el diálogo llega al debate filosófico en el que el joven Sócrates refuta la primera hipótesis del primer argumento de Zenón blandiendo la teoría de las Formas. A partir de aquí, inicia el examen de la extensión del mundo eidético y las intervenciones del filósofo del ser.

4.0. El problema de la extensión. ¿De qué cosas hay Formas?

Antes de revisar cómo Parménides problematiza la teoría de las Formas desde la perspectiva de la extensión, quisiera hacer una pequeña nota metódica en torno al cómo es que procederá la clasificación de las Formas en grupos dentro de esta tesis.

Dicha clasificación responde a cómo es que Parménides va preguntando por la existencia de las Formas (haciendo cuatro veces preguntas, mencionando explícitamente ciertas Formas en cada una de las intervenciones). Es decir, cada vez que Parménides pregunta si existen las Formas de A, B y C, yo propondré un grupo general denominado “X” que las comprenderá (y que abarcaría muchas más Formas de la misma índole), pero, como se verá más adelante, hay maneras alternativas de denominar a los grupos.⁵⁹

⁵⁸ Garrison Runciman, 1959, 126.

⁵⁹ Asimismo, vale la pena agregar que Parménides no trae a colación todos los tipos de Formas que Platón sugiere a lo largo de su obra y, por ende, tampoco los grupos que propongo responden a ello. Dado este problema, pues, sirva esta nota como una síntesis del resto de Formas/grupos eidéticos a los cuales Platón hace alusión en su obra, pero que aquí brillan por su ausencia. Tales formas son las matemáticas y las de objetos. Sobre las primeras, Kahn señala que su introducción ocurre en *Fedón* con la Forma de lo Igual. En *Rep.* se hace alusión a ellas en la alegoría de la línea (Cf. Kahn, 2015, XIV). Las Formas de objetos son introducidas en *Crátilo* con la mención de la Forma de Lanza (389a) y en *Rep.* también aparecen como la Forma de Cama y de Mesa (Cf. 596b). Sobre ellas, Eggers Lan señala que la Forma que aparece en *Crátilo* no es una Forma trascendente, pero que las de Camas o Mesas de *Rep.* sí lo son (Cf. Eggers Lan en Platón, 2014, 312, nota al pie 216). Vegetti señala que la existencia de Formas de objetos artificiales es una consecuencia de la relación paradigma-copia que opera en Platón (en *Rep.* 484c se habla de las Formas precisamente como paradigmas), pero, a la vez, problematiza 596b, donde Platón escribe “Pero

Habiendo sido refutado el razonamiento de Zenón, interviene Parménides, toma el relevo e inicia el examen sobre la extensión del mundo eidético a partir de la existencia de cuatro grupos distintos de Formas:

—Sócrates (...), ¡tú sí que eres admirable por el ardor que pones en la argumentación! Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace poco oíste hablar a Zenón?
—Así me lo parece —repuso Sócrates.⁶⁰

Al grupo de Formas por las cuales ahora el eleata está cuestionando las llamaré *Formas de máxima aplicabilidad*.⁶¹ Tales tendrán, en el *Sofista*, el nombre de *géneros supremos*.

Sócrates afirma su existencia de inmediato y sin la más mínima duda.

Continúa el diálogo:

—¿Y acaso, también -siguió Parménides-, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo?
—Sí -respondió.⁶²

Ideas de estos muebles hay dos: una de la cama y otra de mesa (...) Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y de todas las demás cosas de la misma manera?" ya que aquí se puede ver que el artesano (y, dada la división de los tres estratos sociales de Rep., un no-filósofo) tiene una relación directa con la Forma, lo cual implica que al artesano habría "que considerarlo con toda propiedad como un filósofo" (Vegetti, 2012, 179).

Sobre este mismo tema, Aristóteles afirma que en caso de existir las Formas se sigue que "se producen muchas otras cosas —una casa, por ejemplo, o un anillo— de las cuales no *afirmamos* que haya Formas" (Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990b8-10 y I, 9, 991b) y que si bien hay argumentos que intentan afirmar la existencia de las Formas, son insatisfactorios. Calvo Martínez señala que el hecho de que los verbos aquí destacados se encuentren en primera persona plural a la hora de hacer patentes estas consecuencias implica que Aristóteles se está incluyendo "a sí mismo dentro de los platónicos" (Calvo Martínez en Aristóteles, *Metafísica*, p. 99, nota al pie 54).

Para finalizar, vale la pena destacar que este tipo de Formas dejan de aparecer en los diálogos de vejez. Para justificar esto, Kahn señala que Platón pudo haber tenido un cambio de opinión sobre la existencia de tales Formas (Cf. Kahn, 2015, XIV), implicando que Platón dejó de conceder su existencia en el estadio más avanzado de su producción filosófica.

⁶⁰ Pl., *Parm.*, 130a – b.

⁶¹ Cf. Santa Cruz en Platón, 2008, 15.

⁶² Pl., *Parm.*, 130b.

Las Formas ahora mencionadas son las que constituyeron el objeto de estudio en los diálogos de madurez, siendo *Rep.* y *Fedón* los ejemplos paradigmáticos de ello. A este conjunto de Formas las referiré como las *Formas de valores y virtudes*. Igualmente se afirma su existencia.

Continúa el interrogatorio y dice:

—¿Y qué? ¿Una Forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre, o de fuego, o de agua?

—Por cierto (...), a propósito de ellas, Parménides, muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente.⁶³

Aquí Parménides está preguntando por las *Formas sustanciales*. En este momento, Sócrates confiesa cierta dubitación que le invade cuando indaga si han o no de tener una Forma separada, sin detallar la razón de su sentir. Es decir, se duda sin justificación y esto es así en tanto que no hay una enunciación explícita de las razones por las que de ello y el eleata no tiende mano al respecto. Santa Cruz observa que “la duda proviene, seguramente, del hecho de que, si se conciben las Formas como modelos de perfección, como instancias perfectas, resulta difícil aceptar que haya Formas de cosas que, esencialmente, están sujetas al cambio [como el hombre]. Por lo demás, es también más difícil admitir Formas de sustancias [fuego y agua]”.⁶⁴ La duda aquí expresada es, dado el análisis prosopográfico realizado al joven Sócrates que lleva a identificar al joven y su marco teórico con el que Platón ostentaba en los diálogos de madurez, la que tuvo el autor durante su madurez teórica. Kahn, por otra parte, señala que el rechazo de este tipo de Formas, de acuerdo con *Fedón* 96c, se debe a que Sócrates carece de talento en los temas relativos a la filosofía de la naturaleza, escindiendo

⁶³ *Ibidem.*, 130c.

⁶⁴ Santa Cruz en Platón, 2014, 352, nota al pie 40. Las cursivas son mías.

el dubitar de Sócrates del de Platón e implicando que tal duda es un elemento más de la narración, que si bien es consonante con *Fedón*, quita relevancia a la confesión. Es decir, *tal duda es consecuencia de tener a Sócrates como personaje dado que el supuesto Sócrates histórico no tiene habilidades para temas de la naturaleza y, por lo tanto, tal duda no revela nada de la postura de Platón.*

El eleata objeta, con mayor contundencia, sobre el último conjunto eidético:

—Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿o no?

—¡De ningún modo! -repuso Sócrates-. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necesidad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos.⁶⁵

Parménides está preguntando por las *Formas mundanas*, es decir, *Formas que representarían objetos de lo más despreciables*, aquellos *que se encuentran al alcance de la mano*. Aquí, a diferencia del conjunto eidético previo, se ofrece una caracterización que lleva a Sócrates a no concederles existencia: para el joven, todo aquello que esté “al alcance de la mano” y que sea despreciable no puede tener un sustento eidético, una Forma. *He aquí el problema de la extensión.*

En síntesis, estos son los cuatro grupos por los cuales el eleata pregunta, así como su estatus dentro del diálogo de acuerdo con la respuesta del joven:

	Nombre	Formas que contiene	Estatus

⁶⁵ Pl., *Parm.*, 130d-e

1er grupo	Formas de máxima aplicabilidad	Semejanza, Unidad, Multiplicidad, etc.	Se acepta su existencia
2do grupo	Formas de valores y virtudes	Bello, Bueno “y todas las cosas de este tipo”	Se acepta su existencia
3er grupo	Formas sustanciales	Hombre, Fuego y Agua	Se duda de su existencia
4to grupo	Formas mundanas	Pelo, Barro, Basura “y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia”	Se rechaza su existencia

En un principio, en los llamados diálogos de madurez, parece que Platón sostuvo que “there are only Forms for a small range of properties, such as tallness, equality, justice, beauty, and so on”.⁶⁶ Como hemos señalado, las Formas en la madurez platónica *son dadas por hecho* e instancias particulares de ellas son objeto de estudio y axiales respecto a los proyectos político-metafísicos que encontramos en los diálogos de madurez. Como se puede apreciar, de acuerdo con Kahn, no hay propiamente un argumento que bloquee: no hay un ejercicio dialéctico ni un intercambio de premisas, posturas y mucho menos un examen de estas.⁶⁷

Respecto a la idea de suponer Formas mundanas, Sócrates es tajante: no existen y el mero hecho de postular su existencia es *absurdo*. Ahora, *¿Por qué es absurdo?* Al respecto,

⁶⁶ Brickhouse y Smith, *Op. Cit.*

⁶⁷ Cf. Kahn, 2015, 7.

nuevamente Santa Cruz arroja luz. Dice la académica que “si la Forma es perfección absoluta, parece absurdo suponer Formas de cosas que son absolutamente imperfectas y despreciables. Una basura admirablemente perfecta parece una contradicción en los términos”.⁶⁸ Dice Santa Cruz en otro lado que:

[La cuestión de la extensión] queda sin resolver, porque se está partiendo de una concepción de las Formas-la que aparece en los diálogos medios, como universales y, a la vez, como paradigmas. **Si las Formas son universales**, la extensión del mundo eidético ha de ser prácticamente irrestricta, puesto que deberá haber Formas de todas aquellas cosas que puedan constituir una clase y recibir una misma denominación por poseer las mismas propiedades. **Si las Formas son paradigmas**, modelos perfectos, resulta difícil, si no imposible, sostener que haya Formas de cosas que son esencialmente corruptibles, que no poseen contrario, o que son esencialmente imperfectas o inacabadas.⁶⁹

Es decir, para Santa Cruz, si se lee a las Formas como paradigmas, no es posible que haya Formas que representan cosas esencialmente despreciables, como lo es la basura.⁷⁰

La pregunta para resolver ahora es *¿Por qué Platón tendría que verse obligado a al menos considerar la existencia de las Formas sustanciales o mundanas si nunca han sido objeto de investigación?* El punto del diálogo no es plantearse la pregunta *de qué cosas hay Forma*, sino, siguiendo a Louise Gill, lo que verdaderamente se está planteando y que Platón está examinando es la pregunta “what grounds are there for positing Forms in some cases but not in others?”.⁷¹ Dada esta aparente obligación y la interrogante de Louise Gill, dedicaré el siguiente apartado al que considero es el principio por el cual Platón tuvo, necesariamente, que plantearse el problema de la extensión.

⁶⁸ Santa Cruz en Platón, 2014, 353, nota al pie 41.

⁶⁹ Santa Cruz en Introducción en Platón, 2008, 15.

⁷⁰ A propósito de la cualidad de “ser paradigma”, en *Rep.*, VI, 484c-d, Platón caracteriza a la Formas de dicha manera. “¿Crees que difieren en algo de los ciegos los que están realmente privados del conocimiento de lo que es cada cosa, y no tienen en el alma un paradigma [παράδειγμα] manifiesto, ni son capaces, como un pintor, de dirigir la mirada hacia lo más verdadero...?”. Asimismo, Aristóteles, alumno de Platón, hace lo mismo en su *Metafísica*: “Y decir, por otra parte, que ellas son modelos [παρδείγματα], y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas” (991a20).

⁷¹ Louise Gill, 2006, p. 186.

5.0. El principio de postulación eidética y sus aplicaciones particulares

Al respecto del proceder socrático sobre la postulación (y aceptación) de instancias eidéticas, dice Parménides lo siguiente:

—Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.

—Dices verdad.⁷²

Una forma similar de expresarse la encontramos en *Rep.*:

—También afirmábamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples, a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’.⁷³

Con sus evidentes diferencias, estas dos citas atestiguan que hay un razonamiento básico con el cual el joven Sócrates (entiéndase, con capítulo I, apartado 2.3, Platón) se atreve (y se ha atrevido) a postular la existencia de ciertas Formas. Es decir, a partir de reconocer en lo sensible una plétora de cualidades similares en particulares distintos se puede postular la existencia de una Forma. La formulación explícita del que ahora llamo **principio de postulación eidética** (PPE) se encuentra en *Rep.*:

—Hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje (...) *También afirmamos que hay algo Bello en sí y bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’.*⁷⁴

⁷² Pl., *Parm.*, 132a.

⁷³ Pl., *Rep.*, VI, 507b.

⁷⁴ *Ibidem*, 507b. Las cursivas son mías. Una versión similar se encuentra en 596a. Cito el pasaje: “pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que dimos el mismo nombre”.

Siguiendo los ejemplos del *Parm.*, así como al reconocer que múltiples actos son bellos postulamos una Belleza en sí, también se ha de reconocer que hay tal cosa como un Hombre en sí, dado que reconocemos la existencia de múltiples hombres.⁷⁵ Lo mismo ocurre con los múltiples fuegos y las múltiples aguas, es decir, habría un par de Formas que serían el sustento ontológico de los múltiples fuegos sensibles y a las múltiples aguas perceptibles. Independientemente de lo que el razonamiento muestra, el imberbe Sócrates mostró reservas al admitir la existencia de las Formas sustanciales y, como hemos señalado, rechazó tajantemente a las mundanas.

5.1. El uso exhaustivo del PPE y sus consecuencias

Ross señala que “esto [el problema] tiene relación con la afirmación de la *Rep.* de que hay una Idea correspondiente a cada nombre común, si bien nunca afirmó en concreto la existencia de Ideas como aquellas”.⁷⁶ Es decir, el principio no se pensó para ser aplicado de manera exhaustiva, sino solo para ciertas cosas (de esta manera, la aceptación de ciertas Formas aquí mencionadas sin la más mínima duda es en virtud de que han sido presupuestas a partir del PPE), aunque las implicaciones lógicas sugieren la irrestricción.

⁷⁵ Respecto a esta cuestión, una postura interesante es la de Rickless. Dice el académico: “The problem apparently lies not in the fact of there being a form for humans, a form for fire, or a form for water; *the problem lies in there being a form for humans that is also itself by itself, separate from all of its participants*” (Rickless, 2007, 54), comentario que parece estar fundado en *Parm.* 130d, donde Sócrates dice “¡De ningún modo! (...) estas cosas que vemos, sin duda también son, pero figurarse que hay de ellas una Forma [Rickless entendería aquí, una Forma *separada*] sería en extremo absurdo”. Es decir, para Rickless, que haya tal cosa como una Forma de Fuego, es decir, un carácter reconocible en cada una de las cosas que reconocemos como fuegos, **no** implica que haya una Forma en sí y por sí de tal ser. Tal observación de Rickless me parece poco válida en tanto que viola el PPE, el cual dicta que, si se reconoce algo común en cierta multiplicidad, entonces tiene Forma y tal se encuentra necesariamente separada (Cf. *Pl., Parm.*, 130b). Es decir, si hay una Forma de cualesquiera cosas, esa Forma ha de ser en sí y por sí. Las observaciones de Sedley en su artículo sobre el *Fedón* ayudan a comprender este punto: él afirma que el adjetivo αὐτός es la expresión griega predilecta por Platón a la hora de caracterizar a las Formas como separadas, expresión que es traducida comúnmente como “en sí misma” (Sedley, 2007, 72), adjetivo que está presente cuando el propio Parménides habla de las Formas. Toda Forma en Platón es una Forma en sí y por sí, separada de las instancias particulares. La noción de que las Formas estén separadas es lo en sí, lo αὐτό, y, por ende, cuando Parménides interroga está hablando de una Forma mundana *separada* de las cosas mundanas al alcance de la mano.

⁷⁶ Ross, 1993, 105.

Con el PPE, Platón dispuso a lo largo de su obra de madurez de un axioma que le es útil para postular sin ningún problema la existencia de la Forma de X o de Y, pero aquí ocurre, como ya se señaló, algo extraño: hay un rechazo de parte del joven Sócrates a pesar de reconocer que ese ha sido su proceder (y, por capítulo I, apartado 2.3, el del mismísimo Platón). Los académicos han de intentar comprender la razón por la cual, dentro del diálogo, hay un rechazo tajante a pesar de que sería lo más intuitivo, de primeras, asumir una Forma de cualquier multiplicidad sensible.

Runciman señala que “the question thus arises whether this axiom is to be exhaustively applied”.⁷⁷ Siguiendo a Guthrie, parece de lo más natural afirmar la existencia de Formas, por ejemplo, de hombre y de basura, ya que el axioma así lo indica en tanto que son multiplicidades reconocibles.⁷⁸ Siguiendo a Santa Cruz, la razón por la cual Platón duda en el uso exhaustivo del axioma radica en que la noción de una Forma que dé sustento a algo inherentemente despreciable es absurda.

Peck comenta que “if the content of Socrates' class of Forms is based on the evidence supplied by the senses (as Socrates himself admits), then Parmenides will naturally expect him to be consistent and to posit a Form for every group of identically named physical objects”.⁷⁹ Es decir, dado que en el razonar del joven Sócrates está operando el PPE, entonces Parménides, el cual se percató de tal razonar, es justo al esperar la existencia de las Formas de sustancias y las mundanas, pero Cordero señala que “la teoría de Platón según la cual cada multiplicidad individual tiene Formas como respaldo y garantía *no es válida para*

⁷⁷ Garrison Runciman, 1959, 93.

⁷⁸ “Dado que cabello y barro son clases de substancia con una forma o naturaleza reconocible, lo único lógico sería suponer que existe una Forma separada de cada una de ellas”. Guthrie, 2000, 50.

⁷⁹ Peck, 1953, 128.

todo".⁸⁰ Este comentario de Cordero nos hace preguntarnos, junto a Louise Gill, el *cómo saber cuándo sí y cuándo no hay que aplicar el PPE*. Es decir, suponiendo que no es válido para todo (tesis que parece sugerir el proceder del juvenil Sócrates) ¿Cómo discernir para qué es válido y para qué no?

Si se aplicase el axioma de manera irrestricta a cada multiplicidad sensible que es reconocida, entonces tendría que haber tal cosa como una Forma de la Basura, sustento ontológico de las despreciables basuras mundanas que están al alcance de la mano, lo cual implica que, siguiendo las observaciones de Santa Cruz, la Forma misma tendría que ser también despreciable. Ser divina, paradigmática y despreciable, como señala la académica, es una contradicción, por lo cual su existencia es imposible de admitir.

Una aproximación distinta al problema de la extensión del mundo eidético respecto a las Formas mundanas la tiene Cornford, el cual señala que "Socrates's only expressed objection to Forms of this class is that it seems absurd to suppose Forms of such insignificant things".⁸¹ Es decir, Cornford retoma lo dicho por Parménides: hay cosas que son "despreciables y sin ninguna importancia" como el pelo, barro y basura, lo cual, dada su inherente insignificancia, implica que es absurdo postular una Forma para cada una de ellas. La diferencia entre esta postura y la de Santa Cruz radica en que para Santa Cruz también esas multiplicidades son despreciables y sin ninguna importancia, *pero*, además, una Forma de este grupo sería *despreciable y sin ninguna importancia*. Cornford no sale del terreno sensible y desde ahí surge su negativa; Santa Cruz lleva el problema de la cualidad de *ser despreciable* de los particulares sensibles hasta las Formas y en conjunción con la cualidad

⁸⁰ Cordero, 2016, 11.

⁸¹ Cornford, 2001, 83.

de ser paradigmas, implica que una Forma despreciable y paradigmática, entendida como *una instancia perfecta de X*, es una contradicción.

Runciman señala que “when this notion is extended to hair and dirt, the danger of absurdity becomes obvious. Are we to say that all things which are dirty aspire to the perfection of dirtiness? Or that all hairs aspire to the perfection of hairiness? Plato seems here to be expressing his awareness of this difficulty”.⁸² El absurdo se explica, de acuerdo con el autor, al considerar que para Platón todo aquello que participa de X (siendo X una Forma paradigmática, es decir, una instancia perfecta de X) *aspira* a la perfección que encarna su versión idónea. Es absurdo suponer que una basura sensible aspira a la perfección de una Basura ideal (noción que, igualmente, implica la existencia de una instancia perfecta de algo despreciable).

Ahora procedemos a revisar la valoración que el propio Platón hizo del uso del PPE a la luz de lo dicho por Sócrates en el *Parm.*

6.0. La dubitación socrática y la reprimenda del eleata

En relación con el apartado anterior, la duda del propio Platón sobre el uso exhaustivo del PPE se refleja con las siguientes palabras del imberbe:

—Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso [por ejemplo, que haya Forma de Justicia, postulada a partir de los múltiples actos justos] no debe darse también en todos los casos [postular la existencia de Formas mundanas a partir de las múltiples cosas mundanas].⁸³

⁸² Garrison Runciman, 1959, 93.

⁸³ Pl., *Parm.*, 130d.

Estas palabras atestiguan, de acuerdo con capítulo I, apartado 2.3, que el problema de la exhaustividad axiomática era uno presente en el pensar platónico. Parménides, una vez que el joven Sócrates termina su intervención, dice:

—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...⁸⁴

En adelante, a lo largo de este capítulo de la tesis y dada la valoración que Robinson hace de este apartado y del cómo lo abordan los comentaristas, estas líneas serán denominadas *reprimenda (Parmenides' rebuke)*.⁸⁵

Ante tal problema, los comentaristas están divididos, ya que no saben exactamente qué concluir a partir de lo dicho por Parménides y Sócrates. Siguiendo la textualidad del diálogo, Santa Cruz señala que “la cuestión queda sin resolver, a la espera de que Sócrates gane en edad y experiencia”.⁸⁶ Nuño dice que “se admite el estado aporético, de permanente dubitación ante el problema relativo a la limitación de las Ideas y se prefiere, en última instancia, cerrar los ojos ante la dificultad y refugiarse en la segunda rutina de las únicas ideas con las que hasta el momento viene operando”.⁸⁷

Robinson, al respecto, centra su atención en la reprimenda de Parménides al joven Sócrates: en tanto que el eleata reprocha esto, se posibilita la lectura de que para él tales Formas sí existen.⁸⁸ Por otra parte, y recuperando a Taylor y a Burnet, el mismo Robinson señala que, en realidad, tal reproche es irónico, lo cual implica que no hay Formas de tales

⁸⁴ *Ibidem*, 130e.

⁸⁵ Cf. Robinson, 1942, 54.

⁸⁶ Santa Cruz, “Introducción” en Platón, 2008, 15.

⁸⁷ Nuño, 2007, 130.

⁸⁸ Cf. Robinson, 1942, 54.

cosas.⁸⁹ Agrega que tal tema no es tratado aquí no por la juventud socrática (contrario a lo que indica la literalidad del texto), sino a causa de las dificultades que encarna tratar estos temas por escrito.⁹⁰ Vegetti opina de una manera muy similar al afirmar que no se profundiza en el tema porque es uno de gran valor y, evocando la famosa crítica de Platón a la escritura, no es digno de ser tratado por escrito.⁹¹ Esta forma de abordar el tema recuerda a las llamadas doctrinas no escritas, tesis filosóficas que no están presentes de manera explícita en los diálogos, pero que sí eran parte del curricular educativo de la Academia. Independientemente de si esto fuese cierto, esto no revela nada sobre si se aceptaban o no dichas Formas en la mentada institución y mucho menos de la postura del propio Platón.

Sobre este tema, Guthrie señala que “sabemos que la cuestión estaba aún sin resolver y sometida a viva discusión en la Academia”.⁹²

Otra lectura sobre lo que implica el reproche eleático la tiene Díaz. Él señala que, dadas las claras alusiones hechas en *Parm.* a la existencia de un Sócrates adulto, se implica que “cualquier aparición cronológicamente posterior (en el tiempo interno al relato de la vida de Sócrates que presentan los diálogos) (...) ha de contar con esa superación”.⁹³

Es decir que cualquier Sócrates adulto, sea de los diálogos de vejez como *Timeo*, de los diálogos de madurez como *Rep.*, e tal vez el de la *Apología*, ya conoce la respuesta que no pudo ofrecer en *Parm.*, lo cual lleva a pensar que en este diálogo no hay tal cosa como

⁸⁹ “The same pluralism is probably implied also in Parmenides' rebuke to Socrates for not allowing Forms of hair or mud or dirt; but Professor Taylor follows Burnet in taking this as ironical” *Idem*.

⁹⁰ “He left them unanswered because, as he tells us, the answer to them is a very serious and difficult matter, and the written word, as he tells us in the Phaedrus, is not suitable for the most serious and difficult matters”. *Ibidem*, 68.

⁹¹ Cf. Vegetti, 2012, 85.

⁹² Guthrie, 2000, 51, nota al pie 15. De opinión similar es Vegetti, el cual dice que “es difícil no entrever en esta página las huellas de un debate enconado que debió desarrollarse en el seno de la Academia en torno a los límites y al sentido de la versión primera de la «teoría de las ideas»”. Vegetti, 2012, 180.

⁹³ Díaz López, 2012, 64.

una *autocrítica* a la teoría de las Formas, ya que tal lectura *presupone* que en los diálogos previos (donde, como en los ejemplos de arriba, aparece un Sócrates maduro) se encuentra la teoría que es llevada al absurdo en *Parm.*, y, además, que las versiones más maduras de tal personaje ya cuenta con las respuestas a las objeciones del eleata, implicando que las tuvo desde antes incluso de la redacción del diálogo supuestamente aporético (porque *Rep.* por ejemplo, es un diálogo donde hay un Sócrates maduro y que fue escrito antes del *Parm.*). *Esta aproximación no nos dice cómo es que Sócrates (y, por ende, Platón) superó la dificultad. Es decir, solamente nos señala que Platón tuvo una respuesta, una postura, (el qué), pero no nos dice cuál es esa respuesta (el cómo) que permite fundamentar la solución.*

Louise Gill, por otra parte, hace dos lecturas: en la primera, postula que Parménides afirma que Sócrates, en algún momento, reconocerá Formas de todo lo que comparte el mismo nombre; en la segunda, menciona que lo que Parménides le dice a Sócrates es que, si quiere afirmar que no hay Formas de tales cosas, requiere de mejores razones.⁹⁴ Beek señala exclusivamente que el reproche se debe a las poco filosóficas diferenciaciones, es decir, arbitrarias, realizadas por el joven sobre las Formas, pero que, al final, Parménides lo que quiere es que el joven Sócrates sea consciente de los problemas que atraviesan a tal teoría y que supere las dificultades (pero *¿Qué implica superar estas dificultades? ¿Aceptar o*

⁹⁴ “Is he suggesting that there is a Form whenever we call a number of things by the same name, and is he saying that Socrates will eventually recognize that fact (...)? (...) Or is he merely calling to Socrates’ attention that he needs a better reason for denying that there are Forms of hair, mud, and dirt than that they seem base and worthless?”. Louise Gill, 2006, 188 – 189.

rechazar?).⁹⁵ Kahn, por otra parte, comenta que las reservas socráticas al uso exhaustivo del PPE es a causa de su juventud y de un miedo poco filosófico al ridículo.⁹⁶

7.0. Aproximaciones resolutivas al problema de la extensión

Ahora que he sintetizado cómo es que los intérpretes han leído la última intervención de Parménides, la cual es previa a introducir el tema de la participación, quisiera dedicar las siguientes líneas a comentar unas cuantas maneras en las que los académicos se han intentado *enfrentar* al problema de la extensión, es decir, revisaré cuáles son sus *propuestas resolutivas*.

7.1. La nota de Santa Cruz

7.1.1. Exposición de postura I de Santa Cruz

Una vez que acaban las líneas en las que Sócrates expresó sus dudas respecto a si afirmar o no la existencia de las Formas de sustancias, Santa Cruz coloca una nota al pie y dice “este tipo de Formas no parece admitido en los diálogos medios, pero sí en *Filebo*, 15a; *Timeo*, 30a y 51b y en *Carta VII*, 342d”.⁹⁷ Revisemos primero lo que dicen los diálogos ahora mencionados.

En *Filebo*, Platón escribe:

En efecto, como acabamos de decir, en ese preciso sentido ese tipo de unidad ha quedado convenido que no se debe refutar; pero cuando uno intenta plantearse *el*

⁹⁵ De manera textual: “On the contrary, there are many indications that clearly show that Parmenides wants to make Socrates conscious of the difficulties involved in this theory, and at the same time wants to make him capable of overcoming them”. Beck, 1947, 234. El comentario de Beck, considero, aplica también al resto de dificultades planteadas por el eleata.

⁹⁶ “Parmenides responds that Socrates’ reluctance to generalize the theory is due to his youth and his unphilosophical fear of ridicule”. Kahn, 2015, 7.

⁹⁷ Santa Cruz en Platón, 2014, 352, nota al pie 40.

*hombre uno y el bovino uno y lo hermoso uno y lo bueno uno, acerca de esas unidades y las semejantes, el esfuerzo sostenido se convierte con la división en controversia.*⁹⁸

Aquí, un Sócrates maduro menciona cuatro unidades eidéticas: Hombre, Bovino, Hermoso y Bueno. Las primeras dos Formas corresponden a instancias específicas de las Formas de sustancias (al tercer grupo, sobre el cual Sócrates solamente expresó dudas) y las últimas dos a las Formas de valores (al primer grupo, del cual se afirmó su existencia sin una pizca de duda).

En *Timeo* 30b, aparece el ser vivo inteligible, el cual comprende las versiones eidéticas de todos los seres vivos (lo cual implica la existencia de una Forma de ser humano) y en 51b, aparece “el fuego en sí”. Todas estas Formas son, igualmente, del tipo de las Formas de sustancias.

Como comentario general respecto a la dubitación socrática sobre el aceptar tal tipo de Formas, Santa Cruz dice: “la duda proviene, seguramente, del hecho de que, si se conciben las Formas como modelos de perfección, como instancias perfectas, resulta difícil aceptar que haya Formas de cosas que, esencialmente, están sujetas al cambio”.⁹⁹

7.1.2. Revisión crítica a la postura I de Santa Cruz

Sobre esta manera de abordar el tema, quisiera señalar lo siguiente: si bien entiendo el proceder de Santa Cruz, el cual radica en buscar menciones específicas de instancias eidéticas a lo largo de diálogos posteriores, no creo que sea la mejor manera de aproximarse. Todos los ejemplos de Formas que ella trae a colación recaen dentro de dos de los cuatro grupos eidéticos que propuse antes: Bueno y Hermoso a las Formas de valores y Hombre,

⁹⁸ Pl., *Filebo*, 15a.

⁹⁹ Santa Cruz en Platón, 2014, 352, nota al pie 40.

Bovino y Fuego a las Formas de sustancias. A mi juicio, las primeras dos Formas son instancias que cualquiera admitiría fácilmente, ya que están en el mismo tenor que las Formas de Belleza y Justicia (las Formas de valores) y, en cambio, las últimas son instancias de Formas de sustancias, Formas de las cuales únicamente se dudó y en estas radica mi comentario: si bien los pasajes citados por Santa Cruz atestiguan que Platón dejó de dudar de su existencia, *tal aproximación no bosqueja ninguna clase de respuesta respecto al cómo es que el autor pasó de tenerlas en dubitación a aceptarlas en diálogos posteriores: solamente nos dice el qué (que las aceptó), pero no se nos dice el cómo (las razones para la aceptación)*. A mi juicio, esto es precisamente lo interesante, dar cuenta de las razones por las cuales Platón terminó aceptando las Formas sustanciales (el tercer grupo) que, en *Parm.*, fueron dejadas en suspenso. Pasemos a revisar el último texto al cual nos remite la traductora.

7.1.3. Exposición de postura II de Santa Cruz

El pasaje de *Carta séptima* dice lo siguiente:

Las mismas diferencias podrían establecerse respecto a las figuras rectas o circulares, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto si está fabricado artificialmente como si es natural, al fuego, al agua y a todas las cosas parecidas, a toda clase de seres vivos, a los caracteres del alma, a toda clase de acciones y pasiones.¹⁰⁰

Este pasaje es parte de la conocida *digresión filosófica*. La *Carta* es un texto que el autor escribe a los amigos y parientes de Dion y describe las múltiples visitas de Platón a Siracusa. Ahí el autor establece que “hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento [nombre, definición e imagen]; el cuarto es el conocimiento

¹⁰⁰ Pl., *Carta séptima*, 342d.

mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real”.¹⁰¹ Es decir, todo aquello que tiene por lo menos nombre, definición o imagen es objeto susceptible de conocimiento y estos elementos están fundamentados en una Forma. El autor de la *Carta* señala que tales distinciones podrían aplicarse a las I) figuras rectas, II) circulares, III) colores (siendo los *colores* un conjunto de propiedades), IV) lo bueno, V) lo bello, VI) lo justo, VII) a todo cuerpo, ya sea (a) fabricado (como lo sería la lanza de *Crátilo* de 389a) o (b) natural, VIII) el fuego, IX) el agua, X) *todas las cosas parecidas a las dos previas* (el resto de los elementos), XI) a toda clase de seres vivos, XII) a los caracteres del alma, XIII) a toda clase de acciones y XIV) pasiones. Como se puede apreciar, los ejemplos de la *Carta* son numerosos y hacen referencia desde cosas particulares (el fuego, el agua) hasta cosas más generales como los cuerpos. Al respecto, Santa Cruz concluye que *la extensión del mundo eidético es casi irrestricta*.¹⁰²

7.1.4. Revisión crítica de la postura II de Santa Cruz

Estoy de acuerdo con que 342d – e es un pasaje que nos lleva a una *casi* irrestricción: hay Formas de todo aquello que tiene nombre, definición o imagen. Mi problema radica en el *casi*. En esta lista de catorce puntos, dejando de lado aquellas a las que en ningún momento se les hace referencia en los diálogos (III, XII– XIV) y las que se les reconoce su existencia sin un ápice de duda (I, II, IV – VI), se concede la existencia a Formas que en *Parm.* simplemente fueron puestas en duda (VIII - IX y en cierta medida VII.b y IX, que nos posibilitan pensar en una Forma de Hombre), esto es, a las Formas de sustancias. *El*

¹⁰¹ *Ibidem*, 342a.

¹⁰² Cf. Santa cruz en Platón, 2014, 352, nota al pie 40. Sobre este mismo pasaje, Nuño dice que “se ha dicho que éste es el catálogo más completo de tipos de Ideas que presenta Platón en toda su obra”. Nuño, 2007, 131.

problema que veo es que ninguna de las Formas aquí sugeridas cae en la categoría de Formas mundanas. Así pues, aunque sí es muestra de que el autor amplió sobremanera el espectro eidético y que terminó aceptando Formas de sustancias, esta manera de aproximarse al tema, considero, peca de lo mismo que las referencias a *Timeo* y *Filebo* analizadas arriba: solamente nos dice el *qué*, pero no el *cómo* y, además, no hay referencia alguna que nos posibilite pensar que existe alguna Forma mundana.

Segundo comentario: el inherente problema de la *Carta*. Algo que hice de manera implícita en las últimas líneas es evitar formulaciones del tipo “la *Carta* de Platón” o “Platón escribe” sino que utilicé frases que no atribuyen autoría al ateniense ya que existe el problema de la autenticidad de *Carta Séptima*. Si bien el antedicho texto es uno que cuenta con el beneplácito de varios académicos, hay razones suficientes que abren la posibilidad de que no sea de su autoría, como lo es, por ejemplo, el hecho de que las doctrinas aquí expuestas no son consonantes con las obras platónicas que estimamos como coetáneas como *Político* y *Leyes*.¹⁰³ Es decir, independientemente del valor histórico (los eventos de Siracusa) y del valor biográfico (la vida de Platón), no podemos tener certeza de que el texto fue redactado por Platón. Estas dos objeciones nos alejan de pensar con total certeza que las ideas filosóficas presentadas sean del alumno de Sócrates. Si esto no fuese suficiente para tomar la digresión con cautela, incluso hay quienes afirman que toda la *Carta* sí es de Platón, pero la digresión es un agregado apócrifo.¹⁰⁴ Todo este problema es algo de lo que adolece la nota de Santa Cruz: *¿Por qué confiar en un texto del cual no tenemos certeza que es de Platón para tratar temas de Platón? Es decir, es un texto insatisfactorio respecto a la*

¹⁰³ Cf. Zaragoza, “Introducción a las cartas” en Platón, 2014b, 385.

¹⁰⁴ Cf. Nuño, 2007, 131. Sobre tal adición a la Carta, Vegetti precisa que tal se realizó durante el platonismo medio (Vegetti, 2012, 19).

problemática (porque no habla de las Formas mundanas) y, además, de dudosa procedencia.

Concluyo que estos textos (los dos diálogos y la Carta), si bien son interesantes porque atestiguan que Platón aceptó ciertas Formas que fueron puestas en duda (Tim. y el fuego) o nunca fueron siquiera mencionadas (C. VII y las Formas de acciones), son maneras débiles de aproximarse al problema de la extensión en tanto que I) solamente proporcionan ejemplos de Formas que podrían ser clasificadas sin mayor problema como o de Formas de valores o sustanciales; II) no dan cuenta de cómo es que Platón las terminó aceptando, si en el Parm. se les deja en dubitación y; III) no abordan el elefante en la habitación eleática: ¿hoy o no tal cosa como Formas mundanas?

Esto es todo lo que puedo decir de las notas de Santa Cruz. Procedo a examinar la propuesta de Kahn.

7.2. El capítulo de Kahn

7.2.1. Exposición de postura de Kahn

Charles Kahn en el capítulo que versa sobre el *Parm.* de su libro *Plato and the post-socratic dialogue* dice lo siguiente:

The first aporia introduces us to the fundamental problem of applying the theory of Forms to the natural world: should we posit Forms for the elements, or for natural kinds like Human Being? But no solution is proposed here, and none will be forthcoming before the *Timaeus*.¹⁰⁵

Es decir, Kahn nos remite al capítulo de su libro que trata sobre el *Timeo* ya que, considera, en dicho diálogo se encuentra la solución respecto al problema de la extensión.

¹⁰⁵ Kahn, 2015, 5.

Kahn clasifica en tres grupos a las Formas que fueron puestas en duda en el *Parm.* El primero es el *trío normativo*, el cual se compone por las Formas de Belleza, Justicia y Bien (elementos que en esta tesis componen el grupo de Formas de virtudes).¹⁰⁶ El segundo es el de las Formas de conceptos lógico-matemáticos y comprende a lo Similar, lo Uno y lo Múltiple (Formas que dentro de esta tesis son las Formas de máxima aplicabilidad).¹⁰⁷ El tercer grupo tiene en su haber a las Formas de Hombre, de Fuego, de Agua y a los otros elementos y son denominadas como las Formas de especies (*kinds*) naturales.¹⁰⁸ Para Kahn, el problema de la extensión surge en tanto que Platón, en la última etapa de su vida, lleva a su teoría a los temas metafísicos de sus predecesores y que, por ende, son terrenos inexplorados: el origen y la constitución del cosmos.¹⁰⁹

La aproximación resolutiva de Kahn desde el *Timeo* sobre el problema de la extensión abarca cuatro momentos (en forma de Texto I, IA, II y III). Procedo a exponer su razonamiento.

Los texto I y IA (*Timeo*, 30a-b y 39e, respectivamente) le sirven para establecer que I) el modelo, el Ser Vivo Inteligible, es noético en dos sentidos, en tanto que él mismo es inteligente (*inteligencia activa* en términos de Kahn) y en tanto que puede ser objeto del *nous* (*inteligencia pasiva*, por contraposición al término previo), es decir, que puede ser objeto de estudio; II) el Ser Vivo es una especie de conjunto que incluye en su haber cuatro especies de Formas: los dioses visibles, las aves del cielo, los pescados del océano y los animales que caminan sobre la tierra; III) el cosmos creado (la tierra, los cuerpos celestes, los seres humanos etc.) posee inteligencia activa (es decir, sus elementos cuentan con la

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, XIV.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, 7.

¹⁰⁸ Cf. *Idem*.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 181.

capacidad de inteligir) y señala que, probablemente, esto implica también la existencia de una instancia noética de tales elementos (es decir, Formas correspondientes); IV) el Ser Vivo no incluye Formas de Fuego ni de ninguno de los otros elementos y; V) el Ser Vivo es una especie de *organismo* unificado.

Con el texto III (*Timeo*, 34c – 35b), Kahn señala que el Alma del Mundo Creado está constituida de Ser, Igualdad y Diferencia, los géneros supremos presentes en el *Sofista*.¹¹⁰

Con el último texto (*Timeo*, 51b – 52), el académico de Pensilvania trae a colación la *interrogante* planteada por Timeo en torno a los cuatro elementos que componen el receptáculo: ¿hay una Forma noética (*eidos*) de cada una de ellas (4 Formas más) o sólo existe aquello que hay ante los sentidos (las instancias sensibles de los elementos)? Kahn señala que para Timeo *sí* hay Formas de tales cosas y esto es posible gracias a la *distinción básica* entre el *nous* (al cual le corresponde la Forma) y la *doxa* (a la cual le corresponde la opinión sobre lo sensible). Señala que este argumento (*argument*) solamente demuestra que Platón tenía una respuesta afirmativa a la cuestión de las Formas de especies naturales y, al igual que Santa Cruz, nos remite a *Filebo*, donde encontramos Formas de Buey y Humano.

7.2.2. Revisión crítica de la postura de Kahn

Me parece que de las notas de Santa Cruz a la aproximación de Kahn al tema sí hay una gran mejora, en tanto que la académica de Buenos Aires únicamente nos remite a pasajes específicos donde se mentaba una u otra Forma, mientras que el académico de Pensilvania analiza un argumento y hace patente el cómo funciona y usa la referencia a *Filebo* como

¹¹⁰ Cf. Kahn, 2015, 185.

testigo de que las implicaciones de su argumento es algo que Platón abrazó en su filosofía (es decir, Kahn *sí* nos ofrece el *qué* y el *cómo*. Santa Cruz únicamente el *qué*).

Ahora bien, independientemente de estas loas que ahora hago al proceder de Kahn, también considero que aquello a lo que él llama argumento es, en el mejor de los casos, insatisfactorio y voy a hacer patentes las razones por las cuales tengo esta opinión. Para hacerlo, primero debo de analizar el argumento kahniano.

El argumento que Kahn rescata de *Timeo* tiene la siguiente estructura:

1. Existe el *nous* y tiene un objeto propio con el que establece una cierta relación epistémica (la Forma).
2. Existe la *doxa* y tiene un objeto propio con el que establece una cierta relación epistémica (las cosas, esto es, lo percibido de manera sensible).
3. Tenemos percepción sensible del fuego, el agua, el aire y la tierra (los elementos del Receptáculo).
4. *Por lo tanto*, hay Forma de Fuego, Agua, Aire y Tierra.

Como se puede apreciar, (1) y (2) surgen de la distinción básica entre *nous* y *doxa*; (3) surge de la experiencia sensible cotidiana de los cuatro elementos y; (4) es meramente la conclusión. A mi juicio, para que el argumento funcione necesita de la siguiente premisa:

5. Todo aquello de lo que tenemos percepción sensible (que es objeto de *doxa*) tiene un correlato eidético con el que es posible relacionarse a partir del *nous*.

Sin la premisa 5 no es posible, a mi juicio, llegar a conclusión, (4), ya que la ausente premisa es la que permite la transición de tener percepción sensible de X, premisa 2, a postular que hay una Forma de X. Sin (5), el argumento de Kahn no funcionaría de ninguna manera, ya que ninguna de sus cuatro premisas le permite enlazar la percepción sensible a la noción de que existe una instancia eidética correspondiente que fundamente tal percepción.

La razón por la cual el argumento de Kahn me parece insatisfactorio no es solamente porque no haya reparado en que necesita de (5) para que el razonamiento funcione sino porque, a pesar de la adenda que hacemos ahora, tal premisa es una reformulación del PPE, principio que, como hice patente, está operando en la obra platónica desde por lo menos *Rep.* y que, de hecho, aparece explícitamente en *Parm.*¹¹¹ *El razonamiento kahniano presupone el principio que, precisamente, llevó a Platón a plantearse la aporía de la extensión del mundo eidético. A mi juicio, este proceder es, en sí mismo, problemático ya que hace falta alguna explicación que justifique cómo es que Platón dejó de considerar dudoso tal principio en diálogos posteriores (o por lo menos en Timeo).*

La otra razón por la cual no estoy satisfecho con la aproximación de Kahn es debido al poco alcance que tiene. Tal y como lo señalé al inicio de esta pequeña sección, Kahn nos remite a su capítulo sobre *Timeo* porque considera que es en este diálogo en donde se encuentra la solución al problema de la extensión, *pero solamente en torno a las Formas de especies naturales* y no más y el problema es ese, que para él el problema de la extensión es planteado, se limita y se soluciona en torno únicamente a las Formas de especies naturales (que, en terminología de esta tesis, son parte de las Formas de sustancias). Su argumento no habla en ningún momento de las otras problemáticas instancias eidéticas del *Parm.* Es decir, nunca se refiere a las Formas que Sócrates rechazó tajantemente como lo son las de Pelo, Barro y Basura (las Formas mundanas).

Esta insuficiencia en el proceder kahniano tiene una raíz doble: I) desde su postulación de tres grupos eidéticos, lo cuales dejan de lado las Formas más problemáticas del *Parm.*, ya que en ninguno de ellos se enlista y parece permitida alguna de las Formas

¹¹¹ Cf. Pl., *Parm.*, 132a (primera cita de capítulo I, apartado 5.0).

mundanas y II) para Kahn el proyecto de la vejez filosófica de Platón quiere dar solución a problemas de la metafísica presocrática y por ello su respuesta se limita, naturalmente, a dar cuenta de los elementos que, a partir del *Timeo*, son necesarios para cumplir tal objetivo (los elementos naturales).

Esto es todo lo que puedo decir del capítulo de Kahn. Procedo a examinar el artículo de Fikri.

7.3. El artículo de Fikri

7.3.1. Exposición de la postura de Fikri

Necip Fikri Alican en “Ontological symmetry in Plato: formless things and empty forms” aborda el problema de la extensión del mundo eidético en términos de la *simetría ontológica* entre las Formas y las cosas, es decir, “whether there is always one where there is the other”.¹¹² Para afirmar la existencia de dicha simetría, el autor considera que se deben responder dos preguntas: I) la relativa a las cosas sin Forma: ¿hay cosa alguna que no tenga Forma? (o lo que es lo mismo, ¿hay Forma de todo lo existente?) y II) la relativa a las Formas sin cosas ¿hay tal cosa como Formas vacías? (o lo que es lo mismo, ¿hay una cosa de cada Forma existente?).¹¹³ Dados los fines de esta tesis, me limitaré a comentar únicamente I, ya que este es el problema del *Parm.*

Rescatando un marco conceptual que previamente acuñó con Thesleff, Fikri trae a colación una división tripartita de las Formas: Formas ideales, Formas conceptuales y Formas relacionales.¹¹⁴ Para Fikri, tal propuesta está fundamentada en términos de “a

¹¹² Fikri Alican, 2017, 7.

¹¹³ *Ibidem*, 11.

¹¹⁴ Cf. Fikri Alican & Thesleff, 2013, 43.

monistic stratification of a unitary reality into levels”, lo cual implica, siguiendo su texto, que “the entities (or constructs) traditionally identified as Forms (or Ideas) in Plato are not, one and all, the same kind of thing, simply a Form, undifferentiated in any way and fungible in every way”.¹¹⁵ Para él, las Formas ideales son realidades noéticas que cuentan con un *valor intrínseco superlativo* desde la perspectiva moral, estética y religiosa y son las únicas que en su texto tienen el epíteto de “itself”.¹¹⁶ Las conceptuales y las relacionales, por su parte, tienen un uso nominativo y *no cuentan con tal valor intrínseco*, aunque sí tienen la posibilidad de tener un “ascenso ontológico” en la medida que se relacionan *por aproximación* con las ideales. Para nuestro autor, las Formas mundanas son parte del tipo conceptual y él las caracteriza como *triviales*.¹¹⁷

En su texto, Fikri reconoce que en el diálogo hay dos posturas que chocan explícitamente respecto a las Formas triviales: la de un Sócrates inseguro que las niega categóricamente y la del eleata que sugiere que en algún momento dejará de considerar a tales Formas como indignas de atención.¹¹⁸ Dice el autor que la respuesta negativa de Sócrates posibilitaría la existencia de cosas sin Forma (es decir, habría tal cosa como basura sensible, pero no un fundamento eidético para ella, una Forma de Basura), pero la reprimenda eleática parece sugerir exactamente lo opuesto (es decir, *de alguna manera* ha de haber una Forma de Basura). El cómo es que hemos de entender la reprimenda es el trabajo de Fikri.

Para Fikri, hay una disonancia teórica en torno a qué significa *ser una Forma* entre las respuestas de Sócrates y las interrogantes y reproches de Parménides. Dice el académico

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Cf. Ibidem*, 14.

¹¹⁸ *Cf. Ibidem*, 11.

que “the vision of Plato’s world adopted here points to a way out of this conflict: Trivial things may have Conceptual Forms. Even if they lack Ideal Forms, they are not necessarily Formless”.¹¹⁹ Cuando Sócrates duda de la existencia de las Formas de sustancias y rechaza tajantemente las Formas mundanas (todas ellas Formas conceptuales de acuerdo con la clasificación de este autor), lo hace, considera Fikri, porque las está pensando como Formas *ideales* mientras que cuando Parménides muestra desaprobación ante tal respuesta, lo hace pensando en que *sí tienen Formas, pero no del tipo ideal sino de tipo conceptual*. Es decir, según el académico, cuando Sócrates y Parménides se posicionan al respecto del tema lo hacen desde concepciones distintas de qué clase de Formas serían. Las cosas mundanas, los hombres, el pelo, el barro y la basura, sí que tienen Forma, pero no ideal sino conceptual, afirma Fikri. Concluye el autor diciendo que “the interpretive model here not only removes that inconsistency but also explains why the young Socrates is bothered by it and why the elderly Parmenides interprets it as a lack of philosophical insight and development”.¹²⁰ El académico agrega que la valoración de las Formas ideales radica enteramente en los juicios de valor de Platón.¹²¹

7.3.2. Revisión crítica de la postura de Fikri

Me gusta mucho que, contrario a la nota de Santa Cruz y al capítulo de Kahn, Fikri toma en cuenta a las Formas que yo denomino *mundanas* e inclusive las clasifica dentro de las conceptuales, pero, lamentablemente, hasta ahí se quedan mis loas al trabajo del académico.

¹¹⁹ *Ibidem*, 14.

¹²⁰ *Idem*

¹²¹ “The emphasis in this classification of Forms is on what is valuable, significant, important, or at least interesting – all from Plato’s perspective”. *Ibidem*, 15.

Primer comentario. Tengo la fiel creencia de que el análisis de Fikri sobre los tipos de Forma y el cómo se diferencian (en función de su uso y de aquello de lo que versan) es sumamente útil, en tanto que su ejercicio taxonómico hace patente el uso que tienen las Formas dentro del lenguaje en la filosofía de Platón, pero no creo que sirva para comprender o resolver el problema de la extensión del mundo eidético ya que *tal clasificación no deja claro cuál es la diferencia del estatuto ontológico que hay entre los tres grupos*,¹²² y, además, *en el diálogo se negó que tengan Forma, no que no la tengan de un determinado tipo (es decir, hay una falta de textualidad en este aspecto)*.

Segundo, me llama mucho la atención el cómo Fikri entiende la reprimenda de 130d.

Dice en su texto lo siguiente:

The [Socrates'] answer meets with disapproval from the character Parmenides, whose assessment of the matter is that the young Socrates is not yet a proper philosopher and that, once he is, he will no longer consider such things (hair, mud, dirt) unworthy of attention.¹²³

El único término, a nivel de traducción y literalidad, de donde podría surgir la noción de *unworthy* es ἀτιμώτατον de 130c. Al respecto, me parece que Fikri agrega un nivel que no está en el diálogo. En 130c, el adjetivo ἀτιμώτατον es dicho de θριξ, πηλός, ρύπος y ἄλλο τι.¹²⁴ Lo *unworthy* (indigno) se atribuye, en este pasaje, a todas estas cosas y, por ende, en ningún momento se habla de que sean *indignas de atención* sino que las cosas mismas son indignas, despreciables. En 130d, Parménides pide a Sócrates dejar de denigrarlas (ἀτιμάσεις

¹²² Algo que Fikri no dice explícitamente y que me parece curioso es el cómo restringe la cualidad por sí mismas (*itself*) a ciertas Formas. En su clasificación de tres grupos, solamente atribuye tal epíteto a las ideales y no a las otras dos. Esto llama mi atención porque Platón mismo, a lo largo de los diálogos, atribuye tal cualidad a Formas que, de acuerdo con Fikri, no serían dignas de tal expresión (v. Pl., *Parm.*, 130). Al respecto, v. *Ibidem*, 13.

¹²³ *Ibid.*, 11,

¹²⁴ “ἢ καὶ περὶ τῶνδε, ὃ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θριξ καὶ πηλός καὶ ρύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμώτατον τε καὶ φανλότατον, ἀπορεῖς εἶτε χρὴ φάναι καὶ τούτων”. Pl., *Parm.*, 130c.

en 130d) y, por lo anterior, se sobreentiende que se refiere a *las cosas*. Dado lo anterior, es evidente que el texto se refiere a “considerar indignas *a las cosas mismas*” y no, como Fikri lee el pasaje, a “considerarlas indignas *de atención*”.

Además, la tesis de que hay Formas que son únicamente conceptos (y, por ende, que no son *por sí mismas*) es explorada y desechada en 132b, dadas las patentes dificultades que atraviesan a dicha tesis. *¿Por qué Fikri, pues, haría uso de una tesis que el propio Platón considera errónea?*

Dicho esto me dispongo a pasar a las conclusiones de este primer capítulo.

8.0. Conclusiones

Como se puede apreciar, el ahora trabajado apartado del *Parm.* es uno que, al igual que cualquier otro texto de filosofía, está sumergido en un mar de discusiones, puntos de vista, maneras de leer, entender y afrontar, todas ellas con distintos grados de complejidad. Las ahora presentadas conclusiones son una síntesis de lo que se ha expuesto en este capítulo.

En un principio hice patente la cuestión del escenario: el encuentro entre los filósofos de Clazómenas en Atenas con los hermanos de Platón y el deseo de los primeros en escuchar el relato de la conversación que tuvieron Sócrates, Zenón y Parménides. Ahí destacué la importancia de dicha conversación ya que I) Platón sitúa los eventos del prólogo en un momento muy alejado de la conversación original (el relato de Céfalo-narrador ocurre en NN1 y la conversación entre los eleatas y el joven en ocurre en un ND4); II) el hecho de que la conversación la quieren escuchar unos *cabales filósofos*, los cuales emigraron de una ciudad a otra solo por eso. Ambos aspectos sugieren que Platón quiere que el lector vea la importancia del evento descrito, independientemente de su fiabilidad histórica.

Se realizó un pequeño análisis prosopográfico de los tres interlocutores principales del diálogo, con especial interés en quienes participan en el planteamiento del problema de la extensión: Parménides y Sócrates. Del Padre, viejo y respetable, se rescató la idea de que parece ser una máscara de un Platón mucho más maduro respecto a cuestiones filosóficas que el que hemos visto en diálogos previos, y de Sócrates, joven e inexperimentado, que alberga las posiciones filosóficas de un Platón más joven, uno que recuerda a la producción teórica de los diálogos de madurez. Toda la sección de las objeciones a la teoría de las Formas es, por lo tanto, un *Platón contra Platón*.

Asimismo, revisé punto por punto el pequeño interrogatorio eleático hecho a Sócrates en el cual se pregunta por la existencia de grupos eidéticos específicos y señalé tres maneras en las que el imberbe habla en torno a su existencia:

- I. Se afirma su existencia: Formas de máxima aplicabilidad y de valores.
- II. Se duda de su existencia: Formas de sustancias.
- III. Se rechaza tajantemente su existencia: Formas mundanas.

Sobre (III), tema principal de esta tesis, se señaló lo siguiente:

- I. No hay un intercambio de posturas o razones explícitas para rechazar la existencia de tales Formas en el diálogo. Sócrates las rechaza y se limita a señalar que sería *absurda* su existencia, pero no hay un argumento que sostenga dicho rechazo.
- II. El problema de la existencia de las Formas mundanas radica en el hecho de que su existencia como paradigma implica *perfección*, pero, como bien dice Santa Cruz, una Basura paradigmática es una contradicción en términos: o se es perfecta o se es un algo insignificante, más no ambas.

- III. Platón se ve obligado a contemplar la posibilidad de la existencia de las Formas mundanas a causa del PPE, el cual dicta que para cualquier carácter X que se reconozca en alguna cantidad cualquiera de objetos, esa cualidad ha de tener una instancia eidética que le dé sustento ontológico (una Forma de Cama, como en *Rep.*, se postula a partir de ver múltiples camas sensibles; de la misma manera, múltiples actos justos llevan a postular la Justicia, múltiples unidades a la Unidad y, por ende, múltiples basuras a la Basura).
- IV. La cuestión de la extensión es un tema que Platón no cerró dentro de sus diálogos.
- V. Hice un estudio de las maneras en las que Santa Cruz, Kahn y Fikri intentan resolver el problema de la extensión del mundo eidético. A todos ellos les hice comentarios que, considero, hacen patente que sus propuestas resolutorias no son satisfactorias, sea por no abordar a las Formas mundanas a pesar de postular una *cuasi irrestricción* (Santa Cruz); sea por utilizar un argumento que presupone el PPE, una premisa que dentro del diálogo es por sí misma conflictiva (Kahn); sea por establecer una relación cuestionable a partir de las palabras de Platón y por ignorar que en el diálogo mismo ya se niega la idea de Formas que no sean en sí mismas. (Fikri).

Independientemente de si estoy o no de acuerdo con ellos, todos los trabajos me han parecido loables en alguna medida. Ahora bien, creer que puedo desembarazarme de todo lo que he leído sería una fantasía imposible. Dada esta situación, el proceder del segundo capítulo consistirá en tomar y utilizar todo lo que considero valioso de los trabajos estudiados y proponer mis propias tesis para intentar sostener que en el *Parm.* el cómo resolver problema

de la extensión del mundo eidético (el cómo) y su respuesta (el qué) ya están sugeridas: *hay una irrestricción del mundo eidético. Esto es, hay Formas incluso de las cosas mundanas.*

Pasemos al segundo capítulo de la tesis.

2. SOBRE EL PROBLEMA DE LA EXTENSIÓN DEL MUNDO EIDÉTICO. *UNA PROPUESTA RESOLUTIVA*

RESUMEN: este capítulo versa sobre el *Parm.* y en él expondré, de la manera más detallada que me es posible, lo que llamo *una propuesta resolutive*. *Esto es, voy a proponer una manera específica de comprender el problema de la extensión del mundo eidético y ofreceré una propuesta de resolución en torno a dicho problema.* Para realizar tamaña empresa haré uso de recursos prosopográficos y filológicos, así como de tesis filosóficas.

INTRODUCCIÓN

Habiendo ya expuesto en el primer capítulo el cómo se ha valorado en lo general el *Parm.* y en lo específico el problema de la extensión del mundo eidético de acuerdo con comentaristas varios, y una vez que he rebatido ciertas aproximaciones resolutivas de tres respetables estudiosos, toca abandonar la profesión del sintetizador y hacer un comentario que tiene la pretensión de ser una *propuesta resolutive* sobre el problema de la extensión.

El contenido de este diálogo será abordado siguiendo la máxima de *tomar y retomar lo valioso* de lo hasta ahora investigado y, cuando aquello que sea retomado resulte insuficiente, procederé a realizar adendas con la finalidad de generar mi propuesta interpretativa del problema de la extensión, sea complementado lo rescatado, sea agregando lo que creo son nuevas ideas que permitirán abrir el horizonte a una nueva forma de comprender tanto a Platón, al *Parm.* y el problema de la extensión.

1.0. Revisión del prólogo: el viaje a Atenas y los μάλα φιλόσοφοι como elementos narrativos

A la luz de lo visto en el capítulo I, es difícil aceptar que el encuentro del *Parm.* fuese un evento histórico, pero lo importante es el cómo Platón presenta esta ficción. A mi juicio, Guthrie acierta cuando señala que Platón pretendía presentar como importante la discusión “si un grupo de filósofos, desde la casa de Anaxágoras, pensaba que merecía la pena viajar a Atenas a escuchar dicha discusión después de más de cincuenta años de haber tenido lugar”.¹²⁵ Quisiera centrar las primeras líneas de este segundo capítulo en esta cuestión.

En 126a, Céfalo, narrador del diálogo a un auditorio anónimo, indica que él y otros más *llegaron a Atenas* desde Clazómenas. Si bien la identidad precisa de los acompañantes no se revela, en 126b Céfalo los caracteriza como μάλα φιλόσοφοι. El verbo que Platón usa para describir la acción de *llegar* es ἀφικόμεθα, un verbo plural en voz media. El *reposicionamiento geográfico* aquí presente tiene dos perspectivas que me gustaría comentar: I) desde la perspectiva de la reubicación, tal viaje implicaría cruzar el mar Egeo para llegar desde la Jonia (donde se encuentra Clazómenas) hasta el Ática (donde se encuentra Atenas), aspecto que refuerza la idea de la importancia que hay en la conversación eleático-socrática y II) la construcción gramatical del verbo es destacable ya que, como mencioné hace unas líneas, está construido desde la voz media, voz que, si bien en español no existe, tiene el matiz de que la acción realizada se hace con un grado de sumo interés. *Es decir, hemos de entender, ya desde la primera línea, que Céfalo y sus acompañantes (después aclarados como μάλα φιλόσοφοι) llegaron con sumo interés a Atenas desde Clazómenas con la única finalidad de escuchar la conversación.*

¹²⁵ Guthrie, 2000, 46.

Al propósito de porqué el narrador del diálogo es oriundo de Clazómenas, Allen dice lo siguiente:

It has been asked why Plato should have chosen a narrator from Clazomenae. Presumably this requires no explanation beyond the fact that relations between Athens and Clazomenae were historically close, and communication between them at the narrative date of the dialogue open and free. In absence of further evidence, it must be regarded as accidental to the interpretation of the Parmenides that Clazomenae was also the birthplace of Anaxagoras.¹²⁶

Santa Cruz, ante tal comentario, responde diciendo “es probable (...) que la elección de esta ciudad como patria de Céfalo no sea accidental. Anaxágoras era natural de Clazómenas, y su discípulo Arquelaos fue maestro de Sócrates”.¹²⁷ Considero que el comentario de Santa Cruz es sumamente acertado, pero no creo sea extensible a los μάλα φιλόσοφοι.

En dicho pasaje, Céfalo dice “οἷδε, εἶπον ἐγώ, πολιταί τ’ ἐμοί εἰσι, μάλα φιλόσοφοι”. Si bien diversas son las traducciones hechas a estas líneas, me permito postular una traducción propia, la cual dice “estos, dije yo, son conciudadanos míos, del todo filósofos”. En esta traducción, como en muchas, se traduce que los acompañantes son filósofos, pero pocas veces se resalta qué implica que sean de tal estirpe.

En este sentido, pienso, por ejemplo, en la traducción de Allen, la cual dice que “[ellos están] muy interesados en la filosofía”; la de Cornford va por la misma línea al afirmar que están “profundamente interesados en la filosofía”; Fowler traduce que ellos son “bastante aficionados” a dicho estudio. Estas traducciones, al hablar de una *afición* o de un *interés*, están minimizando un matiz que Platón dejó explícito sobre ellos: son filósofos (φιλόσοφοι), siguiendo por un momento la traducción de Santa Cruz, cabales (μάλα).¹²⁸

¹²⁶ Allen & Platón, 1997, 71.

¹²⁷ Santa Cruz en Platón, 2014a, 343, nota al pie 1.

¹²⁸ “These gentlemen here, I said, are fellow citizens of mine, much interested in philosophy.” *Parm.*, 126b (trad. Allen en Allen, 1997); “My companions here, I answered, are fellow-citizens of mine, deeply interested

Omisiones más graves sobre la misma línea todavía se encuentran en los resúmenes del prólogo que hacen Cordero y Corrigan. El primero de estos no hace la más mínima mención a la cualidad de *ser filósofo* de los acompañantes, al grado de que para él únicamente son “amigos de Céfalo”.¹²⁹ El segundo ni siquiera hace mención alguna de los acompañantes.¹³⁰ Dentro de esta tesis, los acompañantes y su filosófica estirpe son aspectos importantísimos en tanto que sirven para *reforzar la importancia de esta conversación dentro de la narrativa del diálogo*. En este sentido, es importante tener una traducción que rescate lo mejor posible la riqueza del original.

En resumen, lo que puedo agregar respecto al prólogo es: i) la importancia de la voz media en ἀφικόμεθα y ii) la importancia de una traducción e interpretación que tome en cuenta el μάλα φιλόσοφοι del original que, considero, el propio Platón plantea en la obra. Estos dos puntos ayudan a comprender la importancia con la que Platón pretendía que se viese la discusión entre los eleatas y Sócrates, aspecto que acertadamente reconoce Guthrie y que ahora, con estos apuntes, intento reforzar.

in philosophy”. *Parm.*, 126b (trad. Cornford en Cornford, 2001); “These gentlemen,” I said, “are fellow-citizens of mine, who are very fond of philosophy”. *Parm.*, 126b (trad. Fowler en Plato, 2007); “Quienes están aquí — repliqué— son conciudadanos míos, cabales filósofos”. *Parm.*, 126b (trad. Santa Cruz en Platón, 2014a).

¹²⁹ “Un tal Céfalo y otros amigos que lo acompañan están interesados en saber qué paso entonces y recurren a Glaucón y Adimanto, hermanos de Antifón (y medio hermanos de Platón) para que le pidan a éste la versión del relato que le hizo Pitodoro”. Cordero, 2016. Concediendo, pues, que lo que hace aquí el académico es resumir las primeras líneas del diálogo, me parece sumamente llamativo que Cordero no haga referencia a los acompañantes como μάλα φιλόσοφοι.

¹³⁰ “First, the frame of the dialogue is striking: a narrated dialogue that we hear from a certain, rather shadowy Cephalus, who heard it from a certain Antiphon, who in turn learned it by heart from Pythodorus, who actually witnessed the meeting between Parmenides, Zeno, and Socrates decades before. The name, Cephalus, cannot but remind us of the different Cephalus in the Republic, but this thrice-removed narrative form is shared by only one other dialogue, as far as I know: that is, the Symposium. Why should this be so and why the onion-skin form of narration?”. Corrigan & Turner, 2010, 26.

1.1. ¿Por qué filósofos?

Ahora quisiera plantear la siguiente pregunta: *¿Por qué caracterizar a los acompañantes de Céfalo como filósofos?* Quiero decir, es evidente que fue una decisión consciente de la pluma platónica el caracterizarlos de dicha manera, pero *¿Es suficiente pensar que únicamente sirven como elementos narrativos para enmarcar la conversación principal, la de Sócrates y los eleatas, o hay una razón detrás?* Como es evidente, la una no excluye a la otra, sino que la segunda opción pretende complementar la idea de los elementos narrativos. Yo apuesto por esta segunda opción y usaré las siguientes líneas para justificar esta postura.

En los llamados diálogos socráticos se encuentra plasmado el proceder del maestro de Platón, a saber, el de cuestionar los significados que los coetáneos tenían de los términos que usaban en su cotidianidad. Pruebas de esto lo vemos en diálogos como el *Eutifrón*, donde una vez que el personaje homónimo califica el acto de denunciar a su propio padre como *pío*, Sócrates procede a cuestionarlo sobre dicho término. Lo mismo ocurre en el *Lisis* con el tema de la *amistad* o con el *Laques* cuando se trata del *valor*. En esa medida, Platón, como claro deudor de la escuela socrática, es alguien que se toma muy en serio los términos que se utilizan.

Este espíritu lo encontramos atestiguado en *Rep. V*. En dicho texto nos encontramos a un Sócrates maduro el cual suelta la famosa tesis platónica que dice que los males del estado acabarán una vez que o bien los filósofos gobiernen, o los que gobiernan hagan filosofía (Pl., *Rep.*, V, 473d-e). Inmediatamente después, Glaucón señala que la postura de Sócrates es difícil de aceptar, al grado de que podría ser sujeto de ofensas físicas por sostener tal tesis. De cara a evitar el mentado peligro, Sócrates establece que es necesario “determinar a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar” (Pl., *Rep.*, V, 474c). La disquisición que ahora se proponen emprender es una que claramente

rescata la necesidad de esclarecer el significado de un término. De cara a hacer patente todavía más la importancia de los filósofos en el diálogo de título eleático quiero comentar de manera somera el cómo es dicho filósofo de acuerdo con *Rep.*

Todo lector de Platón sabrá que el filósofo se encuentra íntimamente relacionado con las Formas, pero, dentro de la narrativa del diálogo político, esta es una cuestión que no es clara para los personajes y que deberán dilucidar. Dice un Sócrates maduro en 475b que el filósofo amará de manera íntegra a la sabiduría (una explicitación de la etimología misma de φιλόσοφος) y, en 476b, que son raros (en el sentido del número, ya que es el estrato social que *menos* integrantes tiene). Por otra parte, en 476e – 477a establece que el conocimiento (ἐπιστήμη) siempre es de *algo que es*. La unión de estas disquisiciones aparentemente desligadas ocurre en 480a, donde se afirma que el filósofo se relaciona con “aquellas cosas de las cuales hay conocimiento”, es decir, con *aquellas cosas que son*. Esto es reiterado en *Rep.* VI, 484b, donde se afirma explícitamente que “son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo”.

Esta pequeña exposición de *Rep.* y de la noción de filósofo tiene un porqué dentro de esta tesis. Este subapartado se intenta responde a la pregunta de *por qué incluir filósofos en el prólogo del Parm.*, ya que considero que su presencia no puede ser accidental dentro de un diálogo posterior a *Rep.*, diálogo en el cual se establece, como ya vimos, explícitamente que el filósofo es alguien que tiene una relación directa con las Formas a un nivel epistémico. La respuesta que sugiero ante esta interrogante es doble. En un primer sentido, a un nivel narrativo, su presencia sirve para sugerir cuál será el tema del diálogo: la teoría de las Formas. En *Parm.* tenemos a estos filósofos, los cuales gustan y anhelan el conocimiento eidético y que quieren conocer la plática en la cual el joven Sócrates reveló al mundo, en presencia del padre Parménides, la teoría de las Formas. *Es decir, en el prólogo tenemos a*

un grupo de profesionales queriendo conocer los albores de la doctrina filosófica en la cual se encuentran especializados.

En un segundo sentido, a un nivel *meta*-narrativo, en tanto que la presencia de los μάλα φιλόσοφοι se contrapone directamente a la figura del joven Sócrates. En capítulo I, apartados 2.1 y 2.3, mencioné que hay una contraposición directa entre el viejo Parménides y el joven Sócrates (contraposición ampliamente reconocida), pero me parece que una contraposición similar se puede extrapolar entre el imberbe y los filósofos consolidados no tanto en edad sino en tanto dominio de la disciplina.

Como ya se hizo patente, dentro de la narrativa del diálogo eleático, en el pasaje que Robinson llama el *reproche de Parménides*, el eleata señala que a Sócrates todavía no le “ha atrapado la filosofía” (*Parm.*, 130e) mientras que quienes son caracterizados como μάλα φιλόσοφοι ya se han consagrado en la disciplina que el propio Platón relacionó con las Formas y con la ἐπιστήμη. Así como en *Teeteto*, un diálogo que pone en entredicho la existencia del conocimiento, la presencia de un experto en geometría como Teodoro garantiza la existencia de lo puesto en duda, de la misma manera, *los filósofos que escuchan el relato de Antifonte son garantía diegética de que las adversidades que atravesó Sócrates y su teoría pueden ser superadas (y que, de hecho, son superadas por dichos filósofos consagrados).*¹³¹ Tal superación no está en el diálogo sino más allá, en la reflexión de este (es decir, en el plano extradiegético, en el *meta*-narrativo). *Parménides incita al joven a indagar estos temas cuando sea mayor y le haya atrapado la filosofía: los μάλα φιλοσοφοι son la garantía de que es posible ser atrapado por dicha disciplina y, por sobre todo esto, que se puede superar todas y cada una de las dificultades que el eleata plantea en el diálogo.*

¹³¹ V. capítulo I, apartados 2.1 y 2.3. Asimismo, Santa Cruz en Platón, 2014a, 425, nota al pie 3.

A modo de resumen: la presencia de los filósofos en el prólogo, además de sugerir la importancia de la conversación, tal y como lo señala Guthrie, sirven para I) sugerir el tema del diálogo (la teoría de las Formas) y II) para sugerirle al lector que independientemente de las dificultades que atraviesan a la teoría en este diálogo, es posible sobreponerse a ellas. Con esto concluyo mis comentarios al prólogo.

2.0. Revisión prosopográfica: la platonización de las figuras eleatas

En el apartado 2.0 del capítulo I, realicé una exposición sintética de las consideraciones que tienen los académicos sobre las tres figuras principales de la primera parte del diálogo (Parménides, Zenón y Sócrates). Antes de adentrarme propiamente a un nuevo análisis prosopográfico, haré unos cuantos comentarios generales sobre el ejercicio mismo de analizar estas figuras.

Primero, considero que el análisis de Zenón ha sido parcialmente dejado de lado, pero también que tampoco hay mucho de donde escarbar. Quiero decir, la participación de este personaje es minúscula en el diálogo: solamente tiene cuatro intervenciones directas desde que aparece hasta 137b, paginación donde inicia la segunda parte del diálogo, la del ejercicio argumentativo.¹³² Dada esta situación, procederé a hacer una serie de apuntes sobre el cómo yo leo a la figura de Zenón a la luz de los pocos pasajes de los que disponemos.

Segundo, considero que las notas que han hecho los académicos a las figuras de Parménides y el joven Sócrates son particularmente interesantes, ya que con la luz que arrojan construyen un análisis prosopográfico excelso y son una muestra de dominio del tema sorprendente, pero, al igual que con la figura de Zenón, creo que unas cuantas cosas

¹³² A continuación enlisto las intervenciones de Zenón y bosquejo someramente su contenido: 127e, donde se limita a corroborar la interpretación de Sócrates sobre la primera hipótesis de su argumento; 128a, donde da razón a Sócrates sobre ella; 128b, donde corrige la intención que Sócrates atribuyó a su obra; 136d, donde se niega conducir el ejercicio argumentativo para delegarlo a Parménides.

más pueden ser dichas. En esta medida, aquí igualmente realizaré unas cuantas adendas sobre estos dos personajes que, si bien ya han sido estudiados con mucho rigor, creo que aún pueden decirnos unas cuantas cosas más.

El análisis prosopográfico no es un ejercicio baladí en esta tesis. Los análisis de este tipo nos ayudan a comprender la función que tienen estas figuras *dentro del diálogo* y las implicaciones que hemos de extraer de esta primera parte. Dado lo anterior, el mentado análisis es uno de mis principales puntos de apoyo para intentar demostrar la tesis que me ocupa en esta investigación, a saber, la *irrestricción del mundo eidético*.

Dado este panorama, procederé a hacer una serie de comentarios sobre estas tres figuras. Ninguno de los comentarios que se realizarán se opone a ninguno de lo expuesto en el capítulo I, apartados 2.0 y sus subapartados. Los veo más bien como complementos, como *adendas*.

2.1. La platonización de las figuras eleatas

Antes de pasar propiamente al análisis, quisiera hacer explícito un concepto que usaré a lo largo de este segundo capítulo, a saber, el que encabeza este subapartado: la *platonización de las figuras eleatas*. Denomino de tal manera al resultado de la alteración deliberada de las figuras de Parménides y Zenón de cara a adjudicarles una doctrina filosófica ajena a de las figuras históricas.

Considero que la noción de la *platonización*, si bien aquí será aplicada a las figuras eleatas, no es una cosa completamente ajena a la ficción de los diálogos ni a los académicos que los estudian. Personajes como el propio Sócrates o Timeo en el diálogo homónimo son figuras que han pasado por este proceso ya que, en los diálogos de madurez y de vejez en los que se encuentran, lo que hace Platón es poner en la boca de estos personajes sus propias

doctrinas y esto es presupuesto por gran parte de los estudios platónicos. Esta consideración implica que no hay un interés por parte de Platón en retratar estas figuras con rigor histórico o algo similar, sino que su presencia y alteraciones doctrinales tienen un fin en la obra, uno que está más allá del simple retrato: la de presentar las posturas del propio Platón.

Tal y como lo atestiguan los académicos citados en el capítulo I, apartado 2.1 (Cordero, Kahn y Fikri entre otros más), con el *Parm.* Platón se oculta a sí mismo debajo de la máscara del fundador de la escuela eleática y esto solo es posible si se *transgreden* aspectos de él. En este caso en específico son sus posiciones teóricas. Dentro del diálogo *hay un ejercicio totalmente intencionado de transgresión a la bibliografía de estas personas, de estas figuras históricas, para que tengan un propósito como personajes dentro del diálogo.* Asimismo, considero que *los académicos han asumido la platonización de alguna u otra forma y en algún nivel.* Esto lo haré patente en las siguientes líneas.

Lo que viene a continuación es mi estudio para intentar comprender todavía más el cómo Platón transgredió las figuras eleatas.

2.2. Nueva revisión prosopográfica a los protagonistas

Antes se sintetizaron las consideraciones que se han tenido de las tres figuras principales de esta parte del *Parm.*¹³³ Dentro de este apartado asumiré gran parte de lo dicho por los académicos, pero, como ya lo mencioné, haré alguna que otra adenda.

¹³³ V. Capítulo I, apartados 2.1 – 2.3.

2.2.1. Nueva revisión prosopográfica a la figura de Zenón

A lo largo de 129a – 130a el único personaje que interviene es el joven Sócrates. En dicho apartado es donde se dedica a esgrimir su rústica teoría de las Formas en orden a refutar el *modus tollens* que acompaña al argumento de Zenón sobre la multiplicidad (capítulo I, apartado 3.0).

El mentado pasaje se puede dividir en dos secciones: I) 129a – b, donde Sócrates presenta la teoría de las Formas a Zenón y refuta el argumento de éste al distinguir cosa sensible, propiedad y Forma y; II) 129b – 130a, donde Sócrates expone una serie de cuestiones relativas a las Formas (algunas problemáticas, otras no tanto). En la primera de estas dos partes, Sócrates dice lo siguiente a Zenón:

¿(...) hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante? ¿Y de ellas, que son dos, tomamos parte, tanto yo como tú y las demás cosas a las que llamamos múltiples? ¿Y las cosas que toman parte de la semejanza son semejantes por el hecho de tomar parte y en la medida misma en la que toman parte, mientras que las que toman parte de la desemejanza son desemejantes, y las que toman parte de ambas son tanto semejantes como desemejantes? Y si todas las cosas toman parte de estas dos, que son contrarias, y es posible que, por participar de ambas, las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas, ¿qué tiene ello de sorprendente? (...) Pero si se muestra que las cosas que participan de ambas, tanto de la semejanza como de la desemejanza, reciben ambas afecciones, eso, Zenón -al menos según yo creo-, no parece absurdo, así como tampoco si se muestra que el conjunto de todas las cosas es uno, por participar de lo uno, y que precisamente esas mismas son, a su vez, múltiples, por participar de la multiplicidad.

A continuación, enlistaré las cuestiones y haré breves apuntes a algunos de los mismos.

- I. “Si, en efecto, alguien pudiera mostrar que las cosas que son en sí mismas semejantes se tornan desemejantes o las desemejantes semejantes sería —creo yo— un portento”.

- II. “Pero si pudiera mostrarse que lo que es lo uno, precisamente eso mismo es múltiple, y que, a su vez, lo múltiple es efectivamente uno, ¡eso sí que ya me resultaría sorprendente!”
- III. “E, igualmente, respecto de todo lo demás: si pudiese mostrarse que los géneros en sí o las Formas reciben en sí mismos estas afecciones contrarias, eso sería algo bien sorprendente.
- IV. “Pero si alguien demostrará que yo soy uno y múltiple, ¿por qué habría de sorprenderme?”
- V. “Por lo tanto, si alguien se empeña en mostrar, a propósito de cosas tales como piedras, leños, etcétera, que las mismas cosas son múltiples y unas, diremos que lo que él ha demostrado es que esas cosas son múltiples y unas, no que lo uno es múltiple ni que los múltiples son uno, y que no está afirmando nada que pueda sorprendernos, sino algo que todos estaríamos dispuestos a aceptar”
- VI. “Pero si alguien, a propósito de las cosas de las que estaba yo hablando ahora, primero distinguiera y separara las Formas 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, ¡tal cosa sí que me admiraría —dijo— y me colmaría de asombro, Zenón!”

Como ya se mencionó, la teoría presentada por Sócrates escinde de manera clara y distinta cosas, propiedad y Forma, pero también es importante reconocer el cómo funciona la relación. La Forma es la instancia metafísica con la cual las cosas se relacionan, sea por participar o por tomar parte, y gracias a tal relación es por lo que manifiestan tal o cual característica. Es decir, las propiedades en las cosas dependen de las Formas.

A la luz de lo anterior, podemos comprender los problemas IV y V. En el primero de ellos, se plantea la posibilidad de que él mismo (Sócrates) participe tanto de la unidad como de la multiplicidad y, en el segundo, que otras cosas también lo hagan. Sócrates responde a estas cuestiones de manera irónica (*¿por qué habría de sorprendernos?*) y califica de trivial la cuestión (ya que *todos estaríamos dispuestos a aceptar*[lo]). El joven considera que con su rústica teoría, la cual para este momento aún no había sido puesta en tela de juicio (recordemos que estamos en 129a – 130a y que las objeciones ocurren en 130b y ss), tiene dominadas las cuestiones relativas a la presencia de predicados opuestos en objetos sensibles (en IV, el sujeto de dichos predicados es él mismo; en V, las piedras, leños y demás cosas).

Estos dos problemas son calificados como triviales de acuerdo con el joven, pero en 131a y ss, Parménides problematizará las nociones de *tomar parte* o de *participar*, las cuales están presupuestas en IV y V y, al ser nociones que Sócrates creía ya dominadas, juegan un papel importante en que las valore de tal manera.

II y III están igualmente relacionadas pero ya encarnan dificultades. En la primera, I, Sócrates establece una dicotomía aparentemente insalvable entre lo Uno y lo Múltiple (entendidos como Formas), para luego plantear la posibilidad de que *lo Uno sea Múltiple* y *lo Múltiple sea Uno*. Esta formulación y relación presupondría que lo Uno *participa* de lo Múltiple (de su antagónico ontológico) y viceversa. En el segundo, III, asumiendo dicha dicotomía ontológica, Sócrates extiende la posibilidad de que el resto de las Formas participen de estas dos. La dificultad de la empresa es clara para Sócrates, ya que afirma que sería algo sorprendente demostrar tales cuestiones. Dentro de la filosofía platónica hasta ahora presentada en los diálogos de madurez, las relaciones intraeidéticas (entiéndase, una relación entre las Formas mismas) no habían sido planteadas ni por asomo en ningún diálogo previo.

Por último, VI es, a mi juicio, la más interesante de todas. Al igual que III, está hablando de una relación intraeidética, pero, a diferencia de la tercera cuestión, donde solamente habla de la Multiplicidad y de la Unidad en relación con el resto de las Formas, aquí se lleva más allá la cuestión: no sólo se trata de que el resto de las Formas participen de estas dos sino que lo hagan igualmente de la Semejanza, Desemejanza, Reposo y Movimiento. Las Formas aquí mencionadas y la idea de que entre ellas haya una relación no hace sino evocar la imagen del *Sofista*, un diálogo posterior, y de acuerdo con Santa Cruz el pasaje que ahora comento “deja abierto el camino para la innovación que aparece en el *Sofista*”.¹³⁴ La razón por la cual considero que es la cuestión más interesante es porque nos habla un poco de cómo funciona el proceso creativo del autor: *Platón escribió el Parm. sabiendo que todavía había temas que aún no había expuesto, pero que ya estaban en su agenda filosófica. En este momento, el Parm. deja de ser un testigo ficticio de un evento y se vuelve un anuncio del porvenir filosófico.*

Al respecto vale la pena agregar que ambos diálogos, respecto a su fecha de composición, no están separados por un gran periodo de tiempo: *Parm.* es del 369/368 a.C mientras que *Sofista* fue redactado entre el 367 y el 362 a.C.

Prestando atención a estas fechas, podemos concluir que Platón está, en esta parte del *Parm.*, sugiriendo un tema que I) investigará sin saber a dónde le llevará, II) que investigará teniendo intuiciones de cómo resolverlo o III) que ya investigó, del cual tiene una solución que él considera satisfactoria y aquí se limita únicamente a plantear el problema sin hacer explícita la solución.

¹³⁴ Platón, 2014a, 351, nota al pie 37.

A mi parecer, las únicas respuestas posibles serían las dos últimas. Si esto último es cierto, *Platón conociendo la respuesta o teniendo indicios de cómo resolver tal cuestión, plantea la cuestión públicamente.*

Antes de acabar su intervención y una vez que acabó de enunciar estos seis temas, Sócrates dice: “De esta cuestión, creo yo que te has ocupado con enorme celo”.¹³⁵ Y esta frase, que no he visto comentada en ningún otro lado, es sumamente destacable. *¿No acaso con ella el joven Sócrates está atribuyendo a Zenón, a la segunda figura más importante del eleatismo, el cual el propio Platón reconoció como un seguidor de Parménides en este mismo diálogo, disquisiciones metafísicas de corte platónico, esto es, sobre las Formas?*¹³⁶ *Con este movimiento, con esta simple oración, Platón transgrede la figura de Zenón en su diálogo y lo presenta como un platónico.*

Si bien ahora argumento en favor de la platonización con Zenón, considero que no es algo que esté presente de manera deliberada a lo largo de todo el diálogo y que, de hecho, hay varios momentos que podemos distinguir en torno a cómo pretendió Platón retratar la figura del eleata. Sobre el primero, al principio del diálogo, cuando Sócrates y Zenón intercambian palabras sobre la primera hipótesis del primer argumento, tengo la impresión de que ahí sí hubo un intento por parte de Platón de bosquejar a un Zenón que, filosóficamente, sí fuera un correlato de su contraparte histórica (aunque será responsabilidad de los comentaristas el valorar si Platón cumple o no su cometido). Es decir,

¹³⁵ Pl., *Parm.*, 129e. La traducción citada es la de Santa Cruz. Chrysakopoulou traduce “Now, I believe you have dealt with these matters quite boldly” (Chrysakopoulou & Hermann, 2010); Fowler “Now I think this has been very manfully discussed by you” (Plato, 2007); Allen “You have no doubt dealt manfully with the former issue” (Allen, 1997) y; Cornford “I am sure you have dealt with this subject very forcibly” (Cornford & Plato, 2001).

¹³⁶ Recordemos que en 127b Platón atribuye a Parménides un favoritismo hacia Zenón (v. capítulo I, apartado 2.2) y en 128c-d el personaje Zenón afirma que su obra tiene la finalidad de defender la tesis de su maestro.

hay un primer momento con una intención fuerte de retratar correctamente la figura de Zenón.

En el segundo, como se mencionó en capítulo I, apartado 2.2, Platón atribuye ciertas cosas a Zenón (el supuesto hurto de su obra o ser el favorito de Parménides) que son falsas. Es decir, hay un segundo momento en el cual se transgrede su biografía.

En el tercero, el momento que analizo en este apartado, Platón no solamente trasgrede datos y relaciones personales de Zenón sino también sus intereses teóricos: deja de ser únicamente un erudito en cuestiones eleáticas y se le atribuyen temas platónicos. Es decir, *hay un tercer momento de platonización*.

Dos de los tres momentos ahora bosquejados, en los cuales Platón retrató la figura de Zenón en el diálogo, nos sitúan en una posición diametralmente opuesta a la sostenida por Simplicio, el cual, de acuerdo con Gardella, “identificaba al Zenón histórico con el personaje retratado en el *Parménides*”.¹³⁷

Asimismo, considero que con Parménides ocurre el mismo proceso, aunque en distinto orden. Ahora, procedo a pasar a la siguiente sección de esta tesis. En ella se revisará la figura de Parménides.

2.2.2. Nueva revisión prosopográfica a la figura de Parménides

A diferencia de la figura de Zenón, con Parménides y con el joven Sócrates sí que hay mucha tela que cortar. Me parece que la platonización que vengo proponiendo ya es reconocida en estas dos figuras, si bien no se ha usado este término para hablar de ello. Por una parte, es un presupuesto básico de toda lectura evolucionista que el Sócrates de los primeros diálogos

¹³⁷ Gardella, 2016, 15.

es un personaje que rescata las discusiones y posturas de la figura histórica mientras que en la madurez el autor deja atrás tal manera de trabajar y empieza a encarnar las tesis filosóficas de Platón (lo cual implica su platonización) y, por la otra, el autor usa a Parménides como una máscara bajo la cual oculta sus propias posturas.

Ya que la intención de este segundo apartado del capítulo II parece ya haber sido conquistada por los académicos, ¿Por qué dedicar un apartado a esto? La respuesta es que hay aspectos de la platonización que, o bien no he encontrado comentados aún en algún otro texto o son temas que no han sido tratados. Lo que ahora presento son adendas sobre la platonización de Parménides.

Al igual que con Zenón, considero que hay varios momentos con distintas intenciones por parte de Platón al momento de usar a Parménides dentro de este diálogo. Hay un primer momento donde se transgrede su biografía, cuando se altera su fecha de nacimiento (alteración que, como hice patente, fue una manera de presentar como verosímil un evento que, de haberse apegado a los datos históricos, hubiese sido imposible [entiéndase, el encuentro con Sócrates]).¹³⁸

El segundo momento ocurre en 128b y en 137b y considero que en este Platón tiene la intención de retratar de manera fidedigna la figura de Parménides *a nivel filosófico*. En el primer pasaje, Sócrates, discutiendo sobre el argumento de Zenón, dice “Uno [Parménides], entonces, afirma la unidad, mientras que el otro [Zenón] niega la multiplicidad”. Es decir, el joven Sócrates (y, por ende, Platón) atribuye a Parménides haber afirmado que *el todo es uno*. En el segundo pasaje, Parménides, una vez que estableció el cómo funciona el ejercicio

¹³⁸ V. Capítulo I, apartado 2.1.

argumentativo (la gimnasia filosófica) y que se le pide que lleve a cabo una demostración, dice lo siguiente:

¿Queréis, dado que, al parecer, he de jugar esta laboriosa partida, que comience por mí mismo y por mi propia hipótesis, suponiendo, a propósito de lo uno mismo qué debe seguirse si lo uno es, o bien si lo uno no es?

Al respecto de este pasaje, Santa Cruz señala acertadamente que “Platón le atribuye erróneamente prioridad” a la cualidad de la unidad.¹³⁹ *Como se puede apreciar, en este tercer momento parece que Platón tuvo la intención de bosquejar un Parménides que estuviera verdaderamente apegado a la figura histórica respecto a su postura filosófica, pero, lastimosamente, la errónea priorización hace que el intento sea fallido.*

Por último, el tercer momento de la transgresión filosófica se da en dos partes distintas del diálogo. La primera está presente en lo que Robinson ha llamado la *reprimenda de Parménides* (nombre con el que no estoy de acuerdo y que problematizaré en capítulo II, apartado 3.2.2.3) en tanto que, independientemente de si tal era para que Sócrates aceptase que existen las Formas mundanas o para que las rechazaría, Parménides, el personaje, *ya ha de conocer la respuesta de la cuestión (sea cual sea) en tanto que él considera que está en posición de aconsejar sobre qué está mal.* En otras palabras, *el eleata solamente pudo haber reprimido a Sócrates si él mismo está versado en la teoría.* No sería propio de un hombre en su vejez aconsejar, pues, sobre algo de lo que no está versado.

La segunda parte de la tercera transgresión filosófica ocurre en 135b – c, donde Parménides señala que es necesario que existan las Formas ya que, de no hacerlo, no se tendría “a donde dirigir el pensamiento”. Si bien la teoría metafísica de Platón retoma muchos aspectos del poema de Parménides, ambas versan de objetos distintos (Formas y

¹³⁹ Cf. Santa cruz en Platón, 2014a, 347, nota al pie 25.

Ser, respectivamente), por lo cual esta afirmación sin duda sería imposible de atribuir al eleata histórico. Platón, con una filosóficamente transgredida figura de Parménides, está haciendo que el eleata *abogue por* (o, lo que es lo mismo, *sea partidario de*) las Formas al señalar que son necesarias a pesar de las dificultades ya expuestas a lo largo de la primera parte del diálogo (el problema de la extensión, el de la participación y el de la incognoscibilidad).

En decir, Platón usa la figura de Parménides primero, para presentar objeciones sobre la teoría al joven Sócrates; segundo, para reafirmar la necesidad de las Formas y; tercero, con la reprimenda, para vislumbrar que hay un camino a seguir, una postura que tomar y que no se debe, contrario a lo que Nuño sugiere, desviar la mirada de la cuestión.¹⁴⁰ Parménides se platoniza en tanto que es un personaje que se presenta como partidario de la teoría platónica, de la necesidad de esta y en tanto que es un personaje en el cual se esconde el autor.

En el capítulo I, apartado 3.0 traje a colación el comentario de Rickless sobre las risas que intercambian Sócrates y Parménides.¹⁴¹ A partir de ahí él sugiere que los eleatas conocen un aspecto fundamental de la teoría que el propio Sócrates ignora. Dado lo dicho en este apartado, ahora se hace plausible la tesis de que Parménides encarna no solamente a una faceta de Platón (la de vejez, como comúnmente se afirma) sino que, además, se le presenta ampliamente como un platónico, es un defensor de la teoría y sabe qué camino se ha de transitar, qué método se ha de seguir, para superar dichas dificultades. *El autor de los diálogos, con todos los elementos señalados en este apartado, es decir, con el partidismo eidético, con las risas y con la reprimenda, platoniza radicalmente a las figuras eleáticas.*

¹⁴⁰ Al respecto, v. Capítulo I, apartado 6.0.

¹⁴¹ Cf. Pl., *Parm.*, 130a.

Una vez que hice patente el cómo Platón transgrede a nivel filosófico las figuras eleatas, al grado de atribuirle a Zenón disquisiciones metafísicas de corte eidético y de hacer a Parménides conocedor de respuestas no explícitas en el diálogo y partidario de la teoría, procedo a avanzar al siguiente capítulo.

2.2.3. Nota sobre la futura nueva revisión prosopográfica a la figura de Sócrates

Dado el orden de las nuevas revisiones, que es un reflejo de los análisis prosopográficos que se han retratado en el primer capítulo de esta tesis, lo natural sería esperar, pues, aquí la *nueva revisión prosopográfica a la figura de Sócrates*. De momento, esa revisión se deja para un apartado futuro.

Por ahora y en adelante, durante este segundo capítulo, suscribo en lo general la idea presente en capítulo I, apartado 2.3, aquella que dice que el joven Sócrates ostenta algunas tesis filosóficas de la madurez platónica (como es el caso del discernimiento entre lo sensible y lo inteligible que está presente a lo largo del diálogo, la evidente postulación de las Formas y las nociones básicas de la participación), *pero no voy al extremo de afirmar*, como otros comentaristas, *que en el joven Sócrates se encuentra un retrato totalmente fiel de la filosofía platónica de madurez*. Este tema será explorado puntualmente en el apartado 3.3 de este segundo capítulo.

3.0. Nueva revisión del problema de la extensión

3.1. Recapitulación sintética del problema de la extensión

En el capítulo I, apartado 4.0, hice patente los cuatro grupos eidéticos por los que Parménides pregunta en 130a – 130d. En función del académico, hay más o menos grupos o cada grupo

recibe un nombre distinto, y, ante esta multiplicidad de nombres, opté por acuñar nombres propios para ellos.

Ante tal escenario, procedo a traer de nuevo a colación el cuadro que sintetiza esta información:

	Nombre	Formas que contiene	Estatus
1er grupo	Formas de máxima aplicabilidad	Semejanza, Unidad, Multiplicidad, etc.	Se acepta su existencia
2do grupo	Formas de valores y virtudes	Bello, Bueno “y todas las cosas de este tipo”	Se acepta su existencia
3er grupo	Formas sustanciales	Hombre, Fuego y Agua	Se duda de su existencia
4to grupo	Formas mundanas	Pelo, Barro, Basura “y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia”	Se rechaza su existencia

Asimismo, señalé que en virtud del PPE (el cual aparece tanto en este diálogo como en *Rep.*), Sócrates estaría obligado a aceptar la existencia de las Formas de sustancias y las mundanas, pero, por diversas razones, no lo hace. Además hice una recapitulación de las propuestas

resolutivas de tres académicos y se realizaron críticas a sus propuestas. Este es el estado de la cuestión.

Ante este escenario, en las siguientes líneas presentaré mi propuesta de lectura y resolución del problema de la extensión.

3.2. Nueva revisión sobre el problema de la extensión y método a ejecutar

Como se puede apreciar, en el primer capítulo de esta tesis y en la síntesis del estado de la cuestión que realicé en el capítulo anterior, dos de los cuatro grupos eidéticos cuentan con la aprobación socrática (Formas de máxima aplicabilidad y de valores y virtudes), pero los otros dos se encuentran en una situación distinta. Sobre las Formas de sustancias, Sócrates duda mientras que de las de cosas mundanas, hay un rechazo categórico. A mi juicio, por la manera en la cual Sócrates responde, es evidente que para Platón las Formas mundanas son mucho más problemáticas que las Formas de sustancias.

La máxima metodológica que regirá los siguientes apartados consiste primordialmente en revisar cómo es que Platón plantea la pregunta (con Parménides) y cómo es la respuesta que da (con Sócrates). Es decir, no me limitaré a revisar únicamente cuáles son las Formas por las que Parménides pregunta y el cómo responde Sócrates sino que revisaré qué más dicen estos personajes sobre las Formas sustanciales y mundanas ya que considero que ahí se encuentran las pistas resolutivas que el propio Platón dejó para los lectores.

Una vez dicho esto, primero intentaré despachar el problema de las Formas de sustancias antes de enfrentarme a la cuestión de las mundanas.

3.2.1. Propuesta de resolución sobre las Formas de sustancias

En 130c se lee lo siguiente:

—¿Y qué? [pregunta Parménides] ¿Una Forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre, o de fuego, o de agua?

—Por cierto —contestó [Sócrates]—, a propósito de ellas, Parménides, muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente.

Primero, en la intervención eleata se está interrogando por tres Formas: la de Hombre, la de Fuego y la de Agua. Parménides al decir “separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros” está evocando 130a, es decir, las primeras líneas del problema de la extensión. Ahí él mismo dice “¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que las participan de ellas?”. Con estas dos citas, el eleata evoca la autonomía ontológica de las Formas respecto a las cosas sensibles. Expresiones similares sobre esta autonomía ontológica son patentes cuando el eleata pregunta por las Formas de máxima aplicabilidad y por las de sustancias. De esta manera, contrario a lo que podría considerar Fikri.¹⁴² en 130c Parménides al preguntar por las instancias eidéticas de estos tres objetos las está pensando como Formas con el mismo estatuto ontológico que las de máxima aplicabilidad y las de valores y virtudes. Es decir, aquí no hay ningún indicio de que las dubitadas Formas tengan un estatuto ontológico distinto al de las previamente cuestionadas.

Considero que, además de establecer que los tres grupos eidéticos hasta ahora evocados comparten el mismo estatuto ontológico, la misma formulación de la pregunta sugiere la existencia de las Formas sustanciales. Cuando Parménides pregunta si dicha

¹⁴² V. Capítulo I, apartado 7.2.1 y 7.2.2.

Forma (la de Hombre) está separada de nosotros y *de cuantos son como nosotros*, ya está presuponiendo la presencia de dicha Forma en ciertos individuos gracias al pronombre plural. Dentro de la filosofía platónica, en virtud de que X participa de A es que se puede predicar y reconocer la cualidad A de X. Es decir, un hombre que participa de la justicia será un hombre justo. Esta relación de participación es el conducto ontológico primordial y el *sine qua non* podría darse ninguna clase de reconocimiento de una cosa como parte de un grupo específico. Es decir, en el orden del saber, la relación de participación es una condición necesaria para que una cosa que participa de A sea reconocida como A (X participa de A y por ello se es capaz de reconocer X como A). Se reconoce al hombre justo como justo en virtud de su participación de la Forma de Justicia y solo se podría reconocer que es de tal manera si participa de dicha Forma y solo puede participar de ella si *esta misma existe*. En el orden ontológico, lo que hay es participación y en el orden epistémico, lo que hay es intelección (o reconocimiento) de una Forma en un objeto (el reconocimiento de que X es A [el hombre es justo]). *Parménides, al ser capaz de plantear la mera hipótesis de que hay una Forma de hombre, separada de nosotros, entiéndase, los presentes en la conversación, está reconociendo al resto como iguales en cuanto a una cualidad, la de ser humano, cualidad que solo es posible de asir en la medida en que hay tal cosa como una Forma de ser humano. Siendo Parménides no otra cosa que un eleata platonizado, un Platón con una máscara, afirmo que desde estas líneas el autor de los diálogos, en tanto que reconoce el orden epistémico y las implicaciones ontológicas, ya afirmaba la existencia de las Formas sustanciales.*

Respecto a la respuesta de Sócrates, no tengo mucho que agregar. Al igual que múltiples académicos, considero que la razón por la cual el joven Sócrates duda es en virtud de que tales Formas no habían ocupado el pensar platónico que alude dicho personaje. *En lo*

que sí me alejo de ellos es que considero que esto no implica que Platón, al momento de la redacción del diálogo, se hallase en un estado de confusión respecto a este tema. Mas bien afirmo que si aquí hay desacuerdo entre el cómo plantea la pregunta el eleata y el cómo es que Sócrates responde es porque se están confrontando dos posturas distintas.

En capítulo I, apartado 7.0, comenté que era insuficiente únicamente el señalar que de este diálogo a posteriores donde aparecen Formas del tipo sustanciales Platón cambió de parecer. Sigo creyendo lo mismo. La cuestión es que aquellos académicos que dicen esto solamente nos dicen el qué y no el cómo. El cómo que les pedía a aquellos es lo que presenté en las líneas anteriores. Es decir, Platón, en el *Parm.*, sutilmente señala que en tanto que se reconoce a X, Z o N cantidad de cosas como miembros de la misma clase, es necesario que esa clase tenga una instancia eidética que permita ese reconocimiento. *Dada la manera en la cual el propio Platón planteó la pregunta que Parménides realizó, se implica que ya reconoció la existencia de estas Formas y su reconocimiento parte desde la necesidad lógica que hay al identificar que A, B y C son miembros de la misma clase que X. El hecho de que Sócrates dude de ellas es en virtud del choque de distintas etapas filosóficas, es decir, es más una consecuencia narrativa surgida del choque de estas mismas posturas que un reflejo de cómo Platón (al momento de la redacción) supuestamente se encontraba conflictuado sobre si aceptar o no dichas Formas.*

Dadas las últimas líneas, podría esperarse que un proceder similar fuese suficiente para afirmar que existen las Formas mundanas. Considero que para estas Formas no es suficiente ese proceder porque el propio diálogo da indicios de que hay más dificultades en torno a aceptarlas. Tales dificultades se encuentran expresadas en las intervenciones de Parménides y en la de Sócrates que ocurren cuando se discute este tema. En orden a entender completamente las peripecias de Platón, se seguirá la máxima ya planteada.

3.2.2. Propuesta de resolución sobre las Formas mundanas

Justo después de haber concluido la intervención de Sócrates en la que deja constancia de sus dudas en torno a si aceptar o no Formas de sustancias, Parménides interroga por el siguiente tipo de Formas, las mundanas. En *Parm.* se lee lo siguiente:

A) —Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

B) —¡De ningún modo! —repuso Sócrates—. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos.

C) —Claro que aún eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal y 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.¹⁴³

Dada la anteriormente mencionada pauta metodológica, en las siguientes líneas analizaré lo citado arriba en tres partes, cada una de estas compuesta por una de las intervenciones realizadas (las cuales rotulé como A, B y C).

3.2.2.1. Análisis de A: el cuestionamiento eleático

La primera nota que haré sobre A radica en hacer patente que en el cuestionamiento eleático hay dos tipos de objetos bien diferenciados. Parménides se refiere en un primer momento a los objetos sensibles y posteriormente a las Formas. Cada una de estas dos clases de objetos tienen una caracterización propia y son las siguientes:

¹⁴³ Pl., *Parm.*, 130c – e.

1. *Los objetos sensibles*. Se pone de ejemplo específico al pelo, al barro y a la basura, pero se hace alusión a que habría más (“y cualquier otra [cosa sensible]”). Estas cosas “podrían parecer ridículas” y son “de lo más despreciable y sin ninguna importancia”. Se les establece como cosas mundanas cuando se dice que están “al alcance de la mano”.
2. *Las Formas*. Por lo que se está preguntando es por el correlato eidético de los objetos sensibles mencionados arriba. Es decir, se pregunta por una Forma de Pelo, Barro y Basura (y unas cuantas más, sugeridas más no explicitadas gracias al “y cualquier otra [cosa sensible]”). Cada una de estas, de existir, estaría “separada y (...) diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano”.

Es decir, la pregunta de Parménides cuestiona sobre la existencia de instancias eidéticas que corresponden a los objetos sensibles. Al hablar de los objetos sensibles evocados en su pregunta, Parménides los describe como ἀτιμώτατόν τε καὶ φαυλότατον (“despreciables y sin ninguna importancia” en la traducción de arriba). Al hablar de las Formas, solamente se limita a decir que están separadas (nuevamente, al igual que en el cuestionamiento sobre las Formas de sustancias).

3.2.2.2. Análisis de B: el responder socrático

Si bien tanto el problema de la existencia de las Formas de sustancias y el de las mundanas tienen en común el hecho de que no se les concede su existencia, se diferencian en cómo Sócrates responde. Mientras que cuando le preguntaron por las sustanciales respondió con duda, aquí responde categóricamente que *¡De ningún modo!* (siendo el griego οὐδαμῶς, que, en su acepción temporal, bien podría ser “¡nunca [existirán Formas tales]!”). Dicho esto, es

momento de revisar, lo más exhaustivamente posible, la respuesta que da Sócrates al problema.

Cito: “esas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo”. Aquí Sócrates escinde y diferencia los objetos sensibles de las instancias eidéticas que otorgan sustento a aquellos.

De momento me quiero centrar en lo dicho hasta ahora, en A y en B, para comprender la razón por la cual Sócrates tiene tal aversión a aceptar dichas Formas. Considero que, a partir de la textualidad, se pueden establecer las siguientes premisas.

Premisas del texto:

1. *Supuesto.* Hay Formas que dan sustento ontológico a cosas que son ridículas, despreciables y sin ninguna importancia (Forma de Pelo, de Barro y de Basura).
2. “Figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo”
3. **CONCLUSIÓN.** Por lo tanto, no hay Formas de cosas que son ridículas, despreciables y sin ninguna importancia.

La premisa (1) surge de A, es decir, de la intervención de Parménides. En esta premisa, como ya lo mencioné, se respeta la distinción Forma-objeto sensible, ya que se cuestiona sobre si hay o no Formas que otorgan sustento ontológico a las cosas mundanas (el pelo, el barro y la basura), siendo estas cosas ridículas, despreciables y sin ninguna importancia. Las premisas (2) y (3) surgen de B, es decir, de la réplica de Sócrates. (2) es un juicio de valoración sobre (1), el cual dice que considerar la posibilidad de la existencia de Formas que den sustento ontológico al pelo, al barro o a la basura es un absurdo (ultimadamente, lo que se dice es que *es absurdo pensar en Formas de Pelo, de Barro y de Basura*). (3) es la conclusión del argumento.

Como se puede apreciar, el término medio de este razonamiento es (2), y es término medio en tanto que liga (1), el supuesto eleático, y (3), la conclusión socrática, y en esta premisa quiero centrar mis esfuerzos y, específicamente, en la noción del *absurdo*.

En el griego, lo que se traduce ahora como absurdo es ἄτοπον. Esto me lleva a preguntarme *¿Por qué calificarlo de absurdo? ¿Qué es lo que hace que sea ἄτοπον? ¿Cómo es que el hecho de que haya Formas que den sustento ontológico a cosas que son ridículas despreciables y sin ninguna importancia puede ser calificado de paradójico, contranatural y, por ende, de incorrecto?*¹⁴⁴ Esta cuestión la retomaré más adelante.

Después de señalar lo absurdo que es pensar que haya Formas tales, Sócrates procede a hacer una confesión.

Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necesidad sin fondo.¹⁴⁵

Es decir, al joven Sócrates ya le había ocupado anteriormente la cuestión de si, al igual que las Formas de máxima aplicabilidad y las de valores y virtudes, existen las Formas mundanas. Agrega el imberbe que cuando se detuvo a indagar la cuestión prefirió dejarla de lado, debido al miedo de perderse en dicho tema y concluye afirmando que, dadas estas inseguridades respecto al tópico, prefirió indagar sobre las cosas “que estábamos diciendo que poseen Formas [las de máxima aplicabilidad y las de virtudes y valores]”. *Es decir, Platón se dedicó a indagar las Formas de máxima aplicabilidad y las de virtudes y valores.*

El argumento de antes y esta confesión no tienen que verse únicamente como elementos narrativos del diálogo. Ya antes, gracias a las revisiones prosopográficas, se hizo

¹⁴⁴ Todas las mencionadas son acepciones posibles del griego. [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29%2Ftopon&la=greek&can=a%29%2Ftopon0&prior=h\)=#lexicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29%2Ftopon&la=greek&can=a%29%2Ftopon0&prior=h)=#lexicon).

¹⁴⁵ Pl., *Parm.*, 130d.

patente que el joven Sócrates es la figura con la cual Platón refleja ciertas posturas que recuerdan a las de su madurez.

Volviendo a la cuestión de ἄτοπον, pero ahora aplicando la prosopografía ya estudiada, considero que para comprender la razón por la cual el joven Sócrates rechaza categóricamente la existencia de las Formas mundanas se ha de investigar la obra platónica de la madurez. *Es decir, si el personaje que está rechazando la existencia de las Formas mundanas sostiene tesis que aluden a una cierta época de las disquisiciones de Platón, se han de revisar consideraciones ontológicas de dicha época para comprender el rechazo mismo.*

De cara a comprender mejor el rechazo eidético de Sócrates y las razones por las cuales le parece algo absurdo, en este apartado haré patentes las premisas tácitas que están operando en el razonamiento que le llevó a la negación de ellas y haré patente de dónde surgen.

Premisas tácitas:

4. Las Formas son divinas

- a. Esta tesis es una constante a lo largo de los diálogos, sean los de madurez o los de vejez, y a la vez es reconocida por comentaristas. Afirma Sócrates en *Fedón* 80a que “el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo”. Aquí se establece que hay un *algo* respecto al cual el alma se parece y enlista cualidades de esto. Ese *algo* son las Formas y esto es patente desde los adjetivos que les agrega. La inteligibilidad (esto es, ser susceptibles de ser conocidas) es algo propio y exclusivo de las Formas, ya que ellas son el único objeto posible de conocimiento (*Rep.*, V, 477a “lo que es plenamente [la

Forma] es plenamente cognoscible”). Que sea una tesis de la madurez es constatado por Eggers Lan en su estudio introductorio a *Rep.* Cito: “es probable que, en esa primera etapa de Platón [entiéndase, la socrática], lo piadoso, lo justo, etc., fueran simplemente ideales éticos (...). Conviene notar, no obstante, que el inmediato antecedente de tales patrones morales era el dios socrático, y que, en la etapa siguiente de Platón [la madurez], tales valores o cualidades forman el ámbito divino” y “los objetos «inteligibles» reciben la denominación de «lo divino e inmortal»”.¹⁴⁶ *Con esto se hace patente que el joven Sócrates, considera que las Formas son divinas.*

Por si esto no fuese suficiente, esta tesis se mantiene en la vejez. En *Sofista* 232b dice el Extranjero: “¿Son ellos [los sofistas] capaces de producir expertos que obren así respecto de las cosas divinas, que son invisibles para la mayoría de la gente?” y en 254a – b agrega que “el filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino”. Estas dos citas evocan a *Rep.*, VII, 515e, donde se habla de que al prisionero que sea liberado y forzado a salir de la caverna “le dolerían los ojos” al ver la luz misma o lo que es lo mismo, el Bien eidético. En *Político* 269d dice también el Extranjero que “comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo

¹⁴⁶ Eggers Lan, “Introducción” en Platón, 1988, 40.

es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres”. De acuerdo con Santa Cruz, aquí se está hablando de las Formas.¹⁴⁷

5. “Una basura admirablemente perfecta parece una contradicción en términos”
 - a. Esta tesis surge de Santa Cruz, la cual sigue a Bestor. Aquí el sujeto de la oración, “una basura admirablemente perfecta”, es la Forma de Basura. Su contradicción recae en pensar que ella misma, de acuerdo con Bestor, es perfecta y despreciable (“admirably icky Perfect Dirt seems a contradiction in terms”).¹⁴⁸
 - b. 5.a presupone una *transitividad adjetival*. Con esto me refiero a que hay un tránsito de los adjetivos propios de las cosas a las Formas. *Solo se puede pensar que habría una Forma perfecta y despreciable de Basura si se piensa que la despreciabilidad surge del objeto al cual da fundamento*. Es decir, la “basura admirablemente perfecta”, en tanto Forma, sería una contradicción en tanto que tendría que ser, a la vez, por la *transitividad adjetival*, ridícula, despreciable y sin ninguna importancia.
6. La premisa 5 es ἄτοπον en el sentido de absurda, dado que encierra una autocontradicción. Esto es consonante con la premisa 2.
7. Dado que las Formas de cosas mundanas implican que las Formas mismas serían despreciables (por 6), entonces se sigue que no hay Formas mundanas. Esto es consonante con la premisa 3.

Es decir, el joven Sócrates desprecia en dos sentidos a estas Formas: en tanto que asume que tendrán cualidades tan deleznable como los objetos sensibles a los que representa y

¹⁴⁷ Cf. Santa Cruz en Platón, 2014b, 141, nota al pie 29.

¹⁴⁸ Bestor, 1980, 50

que desprecia su existencia misma y este es el argumento que presupone. Como se puede apreciar, está constituido por premisas presentes en el *Parm.* (1 surge de A, de la intervención eleática; 2 y 3 surgen de B, del responder socrático), por premisas propias de la madurez platónica (4) y para comprenderlo me sirvo, además, de las opiniones de doctos académicos (5) y hago patente el proceder conclusivo que lleva a 3 (6 y 7).

Esto es todo lo que puedo decir por ahora de B. El examen crítico de este argumento se hará en el siguiente apartado.

3.2.2.3. Análisis de C: el diagnóstico eleático (revisión del *Parmenides' rebuke*)

C es, considero, un apartado que no ha sido lo suficientemente estudiado. Como hice patente en capítulo I, apartado 6.0, este pasaje es utilizado para intentar dilucidar qué se ha de entender sobre el problema de la extensión (en específico, si se ha de aceptar o no que haya Formas mundanas). En su momento, en el capítulo pasado y recuperando el nombre que Robinson le dio, le llamé la *reprimenda de Parménides*. Ese nombre no es uno que suscribo porque atribuye un matiz negativo a la referida intervención y, considero, no nos permite ver la riqueza de lo que se encuentra en él. *La pauta metodológica que establecí en el capítulo II, apartado 3.2, dicta que se ha de revisar exhaustivamente las líneas que componen A, B y C. Este mismo método hará patente la razón por la cual me rehúso a continuar con la noción de “reprimenda” y me decanto por la de diagnóstico*. En las líneas siguientes fundamentaré este cambio nominal. Esta vez me permito volver a citar C:

C) —Claro que aún eres joven, Sócrates¹ —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía,² tal y como lo hará más adelante³, según creo yo, cuando ya no desprecies (ἀτιμάσεις) ninguna de estas cosas⁴. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres⁵...

En estas cuantas líneas, considero, se encuentra la clave para comprender el problema de la extensión, pero también tiene en su haber una serie de ideas que necesitamos descomponer para dilucidar tal pista. Procedo a hacer tal descomposición.¹⁴⁹

1. Sócrates es joven.
2. A Sócrates todavía no le ha atrapado la filosofía.
3. Sócrates, de acuerdo con la opinión de Parménides, más adelante será atrapado por la filosofía.
4. Para que ocurra (3), Sócrates debe dejar de despreciar *ciertas cosas*.¹⁵⁰
5. Por (1), Sócrates aún toma en cuenta las opiniones.¹⁵¹

Me separo del nombre de reprimenda y propongo el nombre de diagnóstico en virtud de que Parménides en este pasaje está señalando las razones por las cuales Sócrates tiene dudas respecto a las Formas mundanas, no como si fuese un regaño sino como forma de comprender y hacer patente el porqué de la negativa, las razones detrás. Esto es atestiguado por la propia forma de hablar que tiene el personaje eleático en esta intervención ya que con el punto 4 Parménides señala que, para que ocurra 3, *deberá dejar de despreciar ciertas cosas* que, por ahora, son como incógnitas.

Respecto a estos puntos, quisiera comentar lo siguiente:

- La juventud en la Antigüedad era comúnmente asociada con la intemperancia, prepotencia e ignorancia. Es decir, la juventud no se asociaba a la virtud mientras que la vejez, como vida consumada y experimentada, era el epítome de la sabiduría.

¹⁴⁹ En la cita hay subíndices para facilitar al lector la localización de las premisas que sugiero.

¹⁵⁰ *Estas cosas*, por ahora, son incógnitas.

¹⁵¹ Considero que solamente los primeros cuatro puntos forman parte del diagnóstico. 5, en ese sentido, me parece más un corolario o una implicación de 1 y 2: al no estar inmerso en la filosofía y encontrarse en la juventud, uno no está imbuido por el conocimiento sino por la opinión. 5 es prácticamente una línea que sirve únicamente para separar el final del diagnóstico y la introducción del problema de la participación (últimas líneas de 130e y las primeras de 131a).

Una muestra de las consideraciones socrático-platónicas en torno a esto se encuentra en *Protágoras* 314b, donde Sócrates dice: “examinaremos esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante”. Gustavo Bueno estima que la edad de Sócrates en este diálogo es de 39 años.¹⁵² *Es decir, para el Sócrates del Protágoras hay temas que incluso en su madurez deben ser dejados para otro estadio de la vida más avanzado.* Parménides, con una edad estimada de 65 años en el diálogo homónimo, precisa que la causa del rechazo es la jovialidad de Sócrates. En otras palabras, se sugiere que en el joven hay una cierta imprudencia al tratar temas que deben ser examinados en un estadio de la vida posterior de corte filosófico (lo cual es atestiguado por 3 y 4). Sócrates todavía es joven (punto del diagnóstico 1) y únicamente hasta que madure y cumpla con la profecía de Parménides (punto del diagnóstico 3), la que señala la necesidad de ser atrapado por la filosofía (punto del diagnóstico 2), dejará de rechazar *estas cosas* (4).

- Si tenemos en cuenta que la opinión es la relación epistémica que se establece con el mundo sensible y la ciencia con a las Formas (*Rep.*, 478a – b) podemos afirmar que, precisamente, Sócrates estaría incurriendo en *opinar sobre las Formas* en tanto que sí, se refiere al objeto propio de la ciencia suprema, pero carece de la formación adecuada para hacerlo correctamente, pero, al igual que la opinión está entre la ignorancia y el conocimiento (*Rep.*, 478d), el joven ya lleva sus primeros pasos hacia esos sumamente estimables temas.

¹⁵² Cf. Bueno Sánchez en “Análisis...” en Platón, 1980, 27.

- En este pasaje, Parménides señala que Sócrates será atrapado por la filosofía cuando ya no desprecie “ninguna de estas cosas”. Al respecto, la traducción arriba citada, junto a otras más, sugieren una ambigüedad respecto a cuál es el objeto, ambigüedad que surge del original (“οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις”). En otras palabras, no queda claro si se refiere a las Formas (lo cual implica que Sócrates yerra al negar la existencia de las Formas mundanas) o a las cosas de las que se está discutiendo si tienen o no Forma (el pelo, el barro y la basura del plano sensible). *Esta ambigüedad, de ser esclarecida, hace toda la diferencia ya que si fuese lo primero, que Parménides exhorta a dejar de despreciar las Formas de pelo, barro, basura etc., implica que para Platón, tales Formas sí existen. De ser lo segundo, nos deja en duda qué relación tiene el dejar de despreciar las cosas mundanas con la filosofía.* Esta ambigüedad será explorada y clarificada en capítulo II, apartado 3.2.2.3.3.
- Al ser Parménides el filósofo que en su poema señala que de las *opiniones de los mortales* no hay tal cosa como *fe verdadera*¹⁵³ y que no son objeto de conocimiento, el hecho de que en el diálogo recomiende alejarse de la *doxa* (punto del diagnóstico 5) es una afirmación que encuentra su fundamento en la actitud filosófica del eleata histórico. Lo que pretendo señalar ahora es cuál es esa opinión de la que el maestro sugiere apartarse y cuál es su origen. Se ha mencionado que todo el problema es la caracterización de las Formas como despreciables y sin ninguna importancia, pero tales términos fueron introducidos precisamente por el maestro de Zenón. Primero, en A, Parménides calificó a las cosas que están al alcance de la mano con tales epítetos e inmediatamente preguntó por la respectiva Forma.¹⁵⁴ Posteriormente, en

¹⁵³ Cf. DK 28 B 1, 30.

¹⁵⁴ V. Capítulo II, apartado 3.2.2.1.

B, Sócrates rechazó la existencia de estas.¹⁵⁵ Y en un tercer momento, aquí, en C, Parménides invita a no despreciar y a no escuchar las opiniones de los mortales. Como se puede ver, Parménides es quien planta la semilla de la opinión (la que describe como despreciables y sin ninguna importancia a *las cosas*), pero Sócrates da el salto que mencionamos en la premisa tácita 5, y que hice patente en 5.a y 5.b, de hacer transitivos los adjetivos de las cosas sensibles a las Formas. Nuevamente, aquí está el error del razonamiento, el supuesto que no debió ser supuesto y que por ello debe ser superado.

- Sobre el valor de ἀτιμ- en la filosofía de Platón. Como ya señalé, el verbo que Parménides usa en 130e, cuando recomienda “dejar de despreciar”, es ἀτιμάσεις. Palabras con raíz similar ya se encuentran en el *corpus*. En *Leyes* lo encontramos dos veces: en 855c se encuentra ἄτιμον y se traduce como “unpunished” y en 728b ἀτιμώτατα como “most dishonorably”: en *Carta I* ἀτιμότερον se traduce como “more ignominy”. En el *Parm.*, más importante aún, cuando el eleata califica al pelo, al barro y a la basura usa precisamente una palabra con la misma raíz, ἀτιμώτατόν, la cual es traducida como “más despreciables”. Considero que al usar adjetivos y verbos emparentados filológicamente, y teniendo en cuenta la transitividad adjetival, Parménides está señalando que la cuestión de dejar de despreciar va respecto a las Formas.¹⁵⁶ De cualquier forma, una prueba más concluyente se hará en capítulo II, apartado 3.2.2.3.3.

¹⁵⁵ V. *Ibidem*, apartado 3.2.2.2.

¹⁵⁶ V. *Ibidem*, apartado 3.2.2.2, premisa tácita 5.b.

3.2.2.3.1. Del diagnóstico eleático al tratamiento filosófico de *Rep.*

Parménides realiza un movimiento negativo con el diagnóstico y esto fue señalado en el pasaje anterior. Es decir, se limita a señalar carencias, esto es, las razones por las cuales Sócrates no puede dar el paso que le permita dejar de despreciar *ciertas cosas*, pero, a la vez, sugiere sutilmente el aspecto positivo del diagnóstico, es decir, el **tratamiento**.¹⁵⁷ *Al señalar los problemas, también se da un atisbo de las soluciones.* En este sentido, una vez que Sócrates no sea joven (punto del diagnóstico 1), que le haya atrapado la filosofía (puntos del diagnóstico 2 y 3), entonces dejará de despreciar (punto del diagnóstico 4) ciertas cosas.

Gracias al movimiento positivo realizado con el diagnóstico se puede empezar a buscar una respuesta positiva en la obra platónica. Ya antes señalé que cuando los académicos quieren revisar si Platón extendió el cuerpo eidético recurren a obras datadas de una época posterior (diálogos como *Timeo* y *Filebo* y textos como la *Carta VII*) en búsqueda de evidencia alguna. Empero, ahora quiero proponer el movimiento inverso: no hay que ir hacia adelante sino hacia atrás. No avanzar en el tiempo sino echar mirada al pasado, a un diálogo previo, a saber, la *Rep.* En el siguiente subapartado haré patente el cómo se relacionan los puntos del diagnóstico eleático con la teoría del filósofo que está desperdigada a lo largo de la obra política por antonomasia de Platón.

3.2.2.3.2. La teoría del filósofo de *Rep.*

Rep. es una obra que sin duda es extensa y compleja. En esta ocasión, se encuentra a un Sócrates de alrededor de 50 años de edad.¹⁵⁸ A lo largo de la discusión, se tratan una infinidad

¹⁵⁷ Las cuales, nuevamente, siguen incógnitas y que serán aclaradas en el apartado 3.2.2.3.3 de este capítulo.

¹⁵⁸ Guthrie, 1986, 420. Asimismo, ahí el historiador, de la mano de Taylor, señala que es probable que la cronología dramática se encuentre en una fecha en torno al 421 a. C. Agrega el historiador que “la *Rep.* puede

de tópicos en las numerosas páginas que componen la obra y muchos temas son planteados por este mismo personaje de manera somera en una página para que, posteriormente, un centenar de hojas después, sea revisado con profundidad. Esta situación es la que le atañe a la que yo llamo la teoría del filósofo, esto es, *todas aquellas tesis o afirmaciones que Platón pone en boca de los interlocutores de la Rep. con vistas a delinear la figura del filósofo y su papel dentro del Estado Ideal*, sea de manera implícita (como el mito de las clases del libro III, donde lo importante es hablar y justificar la existencia y naturaleza del estrato militar del Estado idílico, lugar en el que también se menciona la existencia de un “gobernante”, el cual no es delineado en ningún sentido como filósofo, tal y como se hace posteriormente) o explícita (lo cual ocurre a lo largo de los libros IV – VII, donde se habla de su labor, de su formación y de sus cualidades de manera expresa). En las siguientes líneas exploraré múltiples libros de *Rep.* (III – VII) para hacerla patente y, posteriormente, la relacionaré con *Parm.*

En el libro III, habiendo acabado de bosquejar el crucial tema de la educación de los guardianes del Estado (la cual estará compuesta por gimnasia y música, 410b – 412a), Sócrates establece la necesidad de que exista un tipo de persona que siempre incline sus acciones hacia la preservación de estos preceptos, a manera de gobernante, y que tales personas serán las mejores y ancianas (412c). Señala que se ha de vigilar con especial atención a aquellos guardianes que demuestren una inherente convicción por el Estado y su bienestar, agregando que tal disposición deberá ser puesta a prueba con tareas que le hagan olvidar (413c) o intentar seducirlos con placeres o paralizarlos con temores (413d – e) y,

comprenderse sin un conocimiento preciso (...) de cuando imaginó él [Platón] que tuvo lugar su conversación ficticia”. Contrario a la postura de Guthrie, aquí es *vital* la datación histórica.

en caso de salir airoso de estas pruebas desde su juventud hasta su madurez, erigirle como gobernante (414a).

En 415a, Sócrates introduce el llamado *mito de las clases*. Con dicha narración fundamenta el origen y naturaleza de los seres humanos, justificando, cuasi-ontológicamente, la existencia de los tres estratos sociales que constituyen el Estado ideal. Introduciendo la figura de un Dios creador, se explica que cuando este creó a los que son capaces de gobernar agregó a la mezcla constitutiva oro; cuando creó a los guardianes, agregó plata y; cuando creó a los labradores y artesanos, agregó hierro y bronce. Aquí, si bien no se habla de *filósofos* en ningún momento, el papel de gobernar, como será delineado más adelante, corresponde solo al que tiene en su mezcla constitutiva aquel metal inoxidable.

En el libro IV, se hace un taxonomía del alma y se establece que está constituida por tres partes: primero, la parte del aprendizaje; luego, la parte que se relaciona con la fogosidad y; por último, la que se relaciona con los placeres biológicos (alimentación, procreación, etc.) (436a). Además, se establece que hay una relación directa entre estas partes y los tres estratos sociales del Estado ideal: los gobernantes están más emparentados con la parte del alma que aprende, la del raciocinio; los guardianes con la parte fogosa de su ser y; los artesanos con la de los placeres (439). Aquí, igualmente, no se hace patente que el filósofo es el gobernante, pero es establecida una importante cualidad del ejercicio de gobernar, a saber, que se gobierna epistemocráticamente. Es decir, que en la actividad política se obra bien solo si se tiene conocimiento.

En el libro V, Sócrates ya no se anda con medias tintas, atrás quedó el modo de hablar del gobernante sin hacer alusión al filósofo y lanza la controversial tesis del filósofo rey (o

rey filósofo).¹⁵⁹ Esta tesis es introducida en la ya famosa cita en la que se afirma que los males del Estado seguirán incesantemente hasta que en una persona coincidan el hecho de ostentar el poder y el saber (473d – e). Glaucón señala, sutilmente, que tal tesis es inverosímil y le pide a Sócrates que trate “de demostrar[la]” (474a – b).

Ante tal situación, Sócrates continúa el perfil del filósofo y afirma que este, en tanto amante de la sabiduría, es alguien que la anhela de manera íntegra (475b), del mismo modo en que los amantes no ven defecto alguno en su amado. Tiene un especial gusto por el estudio (475c), ama el espectáculo de la verdad (475e), es capaz de distinguir *aquello que participa* (el objeto sensible) de *aquello que es participado* (la Forma) y, por sobre todas las cosas, su pensamiento, en la medida que versa de la Forma, es conocimiento (476d, ἐπιστήμη ya que “el conocimiento científico [corresponde] a lo que es” (477a)). Es decir, los filósofos tienen cualidades epistémicas importantes (y esto es posible ya que, tal y como dice el libro IV y la taxonomía del alma, ellos se relacionan primordialmente con la parte de sí que *aprende*) y ello les permite ser *teóricos* respecto a las Formas, ya que estas, las cosas “que se comportan siempre del mismo modo” (479e), son el único objeto de conocimiento posible. *Si antes se estableció la idea de una epistemocracia a la luz de la tesis de que el buen ejercicio del gobierno es uno donde hay conocimiento y ese conocimiento ahora se entiende como uno que versa sobre las Formas y si esto se conjuga con el hecho de que las instancias eidéticas son divinas, ahora, por lo tanto, debemos hablar de una teo-epistemocracia, esto es, de un conocimiento de lo divino que implica la capacidad de ejercer bien el poder político.*¹⁶⁰

¹⁵⁹ Sé que en ningún momento se usa este término en el diálogo, pero lo uso porque de esta manera es conocida esta noción de la teoría platónica (a modo de ejemplo de esta práctica, v. Méndez Aguirre, 2006, 10 o el propio título de la obra de Aramayo, R., “La quimera del rey filósofo”).

¹⁶⁰ V. Premisa tácita 4 del capítulo I, apartado 3.2.2.2.

Todos los integrantes del Estado, dados los paralelismos que hay entre los tres estratos sociales y las correspondientes partes anímicas, tendrán en su haber la posibilidad de ser virtuosos a su manera: los gobernantes serán los que poseen la prudencia (*sofia*), los guardianes la valentía (*andreía*) y los gobernados (campesinos y artesanos) la moderación (*sofrosine*), pero esta es exclusiva de ellos sino que la comparten todos los estratos.¹⁶¹

Además, los gobernantes, coincidiendo con la figura del amante del saber, aman a las Formas mismas (“[los filósofos] aman aquellas cosas de las cuales hay conocimiento” 480a). Es decir, entre el filósofo y las Formas hay un interés teórico y filial.

En el libro VI, el cual sirve a modo de breve recapitulación del quinto, se habla de que al filósofo le corresponde “alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo” (484b), de que él tiene conocimiento del paradigma (παράδειγμα) de lo que es cada cosa (484c) y puede “dirigir la mirada hacia lo más verdadero” con precisión (484d). Abordando directamente la objeción planteada por Glaucón en el libro anterior (la de demostrar la tesis del filósofo gobernante), Sócrates afirma que si se aprehendiese suficientemente la naturaleza de aquel gobernante filósofo, por lo menos ellos dos concordarían (ὁμολογήσωμεν) en que tales cualidades son necesarias para los jefes del Estado Ideal (485a). Es decir, aquí se establece que se ha de continuar con la empresa de delinear al filósofo en orden de llegar a un puerto común que ofrezca una buena aproximación a su naturaleza.

Ya antes, en la nota final al libro anterior, señalé que el filósofo tiene una relación filial con las Formas. Ahora, en 485a, Sócrates establece que también aman el estudio de estas (que más adelante será llamado dialéctica). Además, también se dice que “es amoroso

¹⁶¹ Cf. Nuño, 2007, 82.

por naturaleza” y que ama “todo lo que es congénere y emparentado con la cosa que ama” (485c). El filósofo, pues, ama muchas cosas, las Formas, el estudio de estas y lo que está emparentado con cualquiera de estas.

Se afirma que el filósofo odia las falsedades y tiene una inclinación por la verdad (485c), además de que esta es una aspiración que busca la verdad de manera íntegra (485d) y que está dedicado a los placeres (intelectuales) del alma.

Por cierto que el filósofo no teme a la muerte ni es cobarde o servicial sino manso y justo (486b), de fácil aprendizaje, cuenta con buena memoria (486c) y, además, es mesurado (486d). Cerrando la investigación sobre el filósofo, se afirma que para él y su alma es necesaria la educación (491e) y se introduce un pequeño estudio de cómo se ha de abordar la práctica de la filosofía en el Estado Ideal.

Al inicio, Sócrates procede por contraste: primero se bosqueja el cómo se aborda la práctica filosófica en la “actualidad” (*νῦν μὲν*, 498a, y entiéndase que se refiere a la actualidad de la Antigua Atenas de Sócrates y Platón) y luego el cómo deberá hacerse en Estado. Dice que en la actualidad la práctica filosófica es ejercida de manera irresponsable por parte de imberbes que no profundizan en ciertas áreas de esta, como la de los *conceptos abstractos*, pero que pasan “por filósofos hechos”.¹⁶² En este tenor, la práctica reformada de la filosofía, la que se instauraría en el Estado Ideal, hará todo lo opuesto: en la infancia y adolescencia, se les administrará “una educación y una filosofía propias de la niñez y de la adolescencia” (498b). En el siguiente estadio de la vida, la madurez, los ejercicios intelectuales incrementarán su dificultad, y en la vejez, cuando el cuerpo pierde vigor y fuerza, abandonará las actividades políticas y militares para ocuparse de la filosofía. Esto,

¹⁶² En su traducción, Eggers Lan señala que agregó el adjetivo “abstracto” a τὸ περὶ τοὺς λόγους.

evoca, sutilmente, lo dicho en el libro III acerca de la necesidad de que haya pruebas anímicas para quienes tengan madera de gobernante. Ahora, a diferencia de lo dicho en el libro III, se afirma que tales pruebas no se centran tanto en el ánimo sino en el aspecto intelectual. *Como se puede apreciar, para Platón la práctica responsable y correcta de la filosofía no es una actividad que ejecutan imberbes, los cuales, es su inherente incapacidad y falta de experiencia, no pueden llevar a buen puerto disquisiciones eidéticas. La filosofía es una práctica que se da en la vejez, cuando previamente uno se ha consagrado en el resto de los estudios que le competen.*

Al profundizar más en cómo será la práctica filosófica en el Estado ideal, Sócrates propone que se ha de establecer una serie de estudios previos que preparen a los iniciados para adentrarse al estudio supremo, el cual se centra en la Forma de Bien (504e – 505a).

En el libro VII, por lo tanto, la filosofía será “un camino de ascenso hacia lo que es” (521c). En este tenor, dicho camino de ascenso es un estudio que tiene numerosos escalones y varios estudios propedéuticos que hacen que el alma haga la transición “desde lo que deviene hacia lo que es”. Es decir, desde lo sensible hasta lo inteligible, desde las cosas hasta las Formas (521d).

Dentro de los estudios propedéuticos, Sócrates establece que el primero de ellos, si bien debe tener tendencias hacia lo que nunca cambia, también le ha de servir a los guardianes cuando, en su madurez, se desempeñen en empresas bélicas. En este sentido, y valiéndose de la trágica figura de Agamenón y su ignorancia respecto al contar, Sócrates establece que tal arte común es el de calcular y el de la aritmética (λογιστική y ἀριθμητική, respectivamente) ya que, en tanto que ambos estudios versan sobre el número, ambos conducen hacia la verdad (525a – b), esto es, a la esencia (οὐσίαν en 525c).

Siguiendo la ya establecida teleología militar-eidética, se afirma que el segundo estudio es la geometría (γεωμετρίας en 526c). Rápidamente es señalada su utilidad práctica en contextos militares (ya que con ella se logra un óptimo despliegue de las fuerzas armadas y de las bases), pero Sócrates señala la necesidad de evaluar si, además de ello, “obliga a contemplar la esencia” (527e). Él mismo afirma que a pesar de que quienes la estudian hablan de cosas como *cuadrar*, *duplicar*, *añadir* y demás, “este estudio es cultivado apuntando al conocimiento” (ἐπιτηδεύομενον en 527b) y, por ende, es algo que, dados sus temas, apunta a “lo que es siempre” (527b).

Si bien unas líneas después, en 527d, se establece rápidamente que la astronomía será el tercer estudio que compondrá el currículo filosófico, en tanto que ella y los otros dos estudios previos hacen que “el órgano del alma de cada hombre se purifique y resucite”, inmediatamente después Sócrates hace la adenda de que, con rectitud, el tercer estudio será el que indaga los sólidos, es decir, la estereometría. De esta manera, tenemos, primero, una primera dupla de estudios que versan sobre el número, el cálculo y la aritmética; un segundo que versa sobre los cuerpos bidimensionales, la geometría; un tercero que va sobre las figuras tridimensionales, la estereometría y; un cuarto que si bien se manifiesta de manera sensible en los astros, en realidad pretende a que se estudie cosas como “su velocidad, figura y relaciones verdaderas”, la astronomía.¹⁶³ Habría, por último, un quinto estudio propedéutico que funge como *contrapartida* (ἀντίστροφον en 530d) de la astronomía, a saber, la armonía. Este estudio sirve para comprender la armonía o discordia de los números.

Habiéndose ya establecido todos los estudios propedéuticos, se afirma que el estudio final es la dialéctica. Tal es una disciplina que permite llegar a lo que es en sí cada cosa

¹⁶³ Cf. Eggers Lan en Introducción en Platón, 1988, 30.

(532a). Si bien previamente señalé que estos estudios propedéuticos tienen la cualidad de apartar a las almas de lo sensible y acercarlos a cosas más elevadas, en 533a Sócrates señala que el poder dialéctico “sólo se revelará a aquel que sea experto en los estudios que hemos descrito”. A diferencia del resto de ramas científicas donde los presupuestos abundan, la dialéctica y su método pueden marchar “cancelando[los]”.¹⁶⁴ *La dialéctica es la finalidad última del resto de ciencias, es el estudio supremo* (534e).

Habiendo señalado todas las artes propedéuticas por las cuales transitarán los posibles gobernantes, Glaucón señala que ahora se presenta la necesidad de asignar los intervalos de tiempo en los que se aprenderán todas las ya mencionadas ciencias.

Sócrates establece que los estudios propedéuticos serán presentados durante la infancia, pero no se hará de manera forzosa (536d). Si se educase de tal manera, considera el maestro de Platón, sería como si los educados fuesen serviles (cosa que no son, sino que son libres) y, además, si el alma fuese educada así, no retendría el aprendizaje, ya que no se aprender por coerción (536e). La manera en la que serán abordadas las ciencias propedéuticas durante la infancia será de manera lúdica y dispersa, para que las almas dignas tengan la oportunidad de mostrarse como aptas para el estudio (537a). *Esta etapa de la educación durará los primeros veinte años de vida de los jóvenes.*

Habiendo destacado algunos cuantos en aquella primera etapa de su vida, se procederá a darles una visión sinóptica de los estudios propedéuticos y, además, se les hará patente el cómo estos se relacionan con la naturaleza de lo que es (537d). *Desde los veinte hasta los treinta años, los hombres aprenderán con mayor rigor las ciencias preparatorias y tendrán injerencia en los conflictos militares en los que se vea envuelto el Estado* (537d).

¹⁶⁴ *Idem.*

Durante los siguientes cinco años, es decir, desde los 30 hasta los 35 años, tendrán que aproximarse a la dialéctica “de modo serio y perseverante” (539d). En el penúltimo estadio, que será desde los treinta y cinco años hasta los cincuenta, tendrán que “mandar en lo tocante a la guerra” (539e), con continua vigilancia para probar que “permanecen firmes” ante la situación (540a).

Habiendo llegado a los cincuenta años, dichos hombres habrán demostrado con creces el haber dominado todas las pruebas teóricas y anímicas (tal y como se estableció en III, 413d – e) y, por consiguiente, ahora entre ellos alternarán entre investigar “el Bien en sí” y afrontar sus responsabilidades políticas. Como se puede apreciar, no es sino hasta los cincuenta años, donde epítetos como “joven” o “imberbe” son obsoletos, que el Sócrates de Rep., que, recordemos, rondaría los 50 años, considera que uno ya es filósofo y, por ende, tiene que indagar cuestiones eidéticas y gobernar al Estado.

Esto es, de manera sintética, la teoría del filósofo. Como se puede apreciar, Platón toca múltiples aristas en torno a lo que significa ser de tal clase, desde una fundamentación mitológica hasta el currículum que tendrá que adquirir para desempeñar correctamente sus obligatorias funciones políticas. Hecha esta exposición, procedo a engarzarla con el *Parm.*, esto es, hacer patente el hilo conductor que une ambos textos.

3.2.2.3.3. *Rep.* como propuesta resolutive al problema de la extensión del *Parm.*

Establecí previamente que en *Parm.* 130e el eleata señala una serie de puntos por los cuales Sócrates *desprecia* (ἀτιμάσεις) ciertas cosas.¹⁶⁵ Las razones del rechazo son las siguientes:

1. Sócrates es joven.

¹⁶⁵ V. Capítulo II, apartado 3.2.2.3.1.

2. A Sócrates todavía no le ha atrapado la filosofía.
3. Sócrates, de acuerdo con la opinión de Parménides, más adelante será atrapado por la filosofía.
4. Para que ocurra (3), Sócrates debe dejar de despreciar ciertas cosas.
5. Por (1), Sócrates aún toma en cuenta las opiniones.

El pasaje en el cual se encuentran expuestos estos cinco puntos fue llamado por Robinson la reprimenda de Parménides. Yo, por otra parte, llamo a este pasaje y a los puntos señalados como *diagnóstico eleático*, en virtud de que aquí Parménides señala las razones por las cuales se ha fallado, pero, a la vez, las grietas que Sócrates tiene que resanar en su formación filosófica para ya no despreciar “ninguna de estas cosas”. Ya establecí previamente que había dos posibles objetos a los que se refiere el “estas cosas”: las Formas mundanas y las cosas sensibles enunciadas por Parménides (el pelo, el barro o la basura sensibles, que están *al alcance de la mano*).

El diagnóstico, en conjunción con los estudios prosopográficos en los que he insistido a lo largo de la tesis, tiene implicaciones interesantes que sitúan al *Parm.* no solo como un ejercicio crítico sino, además, como uno de retrospección. Aquí quien ostenta las ya demostradas como falibles tesis filosóficas es un joven Sócrates y esta caracterización no es casualidad: ya que la juventud no es el estadio más adecuado para discurrir sobre estos temas, ya que en ella, por imprudencia, inmadurez o falta de pericia, se sostienen tesis sin haberlas pensado a fondo.¹⁶⁶ En este sentido, que sea un joven Sócrates el que presenta las tesis y no puede resolver las objeciones tiene sentido a nivel narrativo.

¹⁶⁶ V. *Ibidem*, apartado 3.2.2.3.

Ya que es Platón el autor del diálogo y el eleata, personaje que se presenta como un consolidado filósofo, una máscara de este, se sigue que el propio Platón concibe a los cinco puntos del diagnóstico como condiciones necesarias para sobreponerse a las ya planteadas dificultades filosóficas. *Más interesante aún* es que Platón solamente podría recomendar esos puntos *si él mismo ya contase con la respuesta*, la enunciación del diagnóstico no es otra cosa más que una simple explicación de qué hizo para obtener certeza en estos temas. *Es decir, sabemos, gracias al análisis prosopográfico, el qué, que Platón tiene una respuesta*. Ahora que ya tenemos el qué, y siendo consistentes con lo reprochado a Díaz, nos falta el cómo: *¿Cómo es que Platón superó tal dificultad? ¿Cuál es la respuesta? ¿Se apostará por la restricción o por la irrestricción?*

En este pasaje, Parménides señala que Sócrates será atrapado por la filosofía cuando ya no desprecie “ninguna de estas cosas”. Al respecto, la traducción arriba citada da cabida a una ambigüedad interpretativa en tanto que no es claro a cuál es el objeto al que se refiere con *estas cosas*. Considero que esta misma ambigüedad se encuentra en el griego (“οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις”). *En otras palabras, y recogiendo el testigo de capítulo II, apartado 3.2.2.3, no queda claro si se refiere a las Formas (lo cual implica que el propio Platón considera que está mal despreciar la existencia de las Formas mundanas) o a las cosas de las que se está discutiendo si tienen o no Forma (del pelo, barro y basura del plano sensible).*

Ante esta ambigüedad, me inclino a pensar que Platón, bajo la máscara de Parménides, se refiere a las Formas. Procedo a justificar esta postura.

- *A lo largo de A, B y C el tema es las Formas*. En A, como se ha visto, Parménides cuestiona a Sócrates por la existencia de las Formas de Pelo, de Barro, de Basura y cualesquiera otras que tengan condiciones igualmente lamentables y de poca estima en el mundo sensible. En B, el jovenzuelo *asume* que estas Formas serán igualmente

despreciables y sin ninguna importancia y responde a esta pregunta negando categóricamente la existencia de ellas y agrega que *absurda* su postulación (en tanto que es contradictorio que, siguiendo a Santa Cruz, haya Formas de algo que es imperfecto).¹⁶⁷ En C, el eleata se percata de esta asunción (la de B, de que Sócrates piensa que las Formas mundanas son, al igual que las cosas sensibles, despreciables y sin ninguna importancia) y señala que cuando sea atrapado por la filosofía, ya no despreciará “estas cosas”. *Es decir, en A, B y C el tema de discusión son las Formas: en A, Parménides estipula que las cosas sensibles mencionadas son de tal o cual manera y se pregunta si habría una Forma para cada de estas; en B, Sócrates asume que las cualidades de lo sensible son compartidas por las Formas y concluye que es un absurdo su postulación y; en C, Parménides entiende que Sócrates ve a las Formas mundanas como despreciables y le pide que deje de despreciarlas.*

- *El tema de la filosofía es el de las disquisiciones eidéticas. La filosofía en la obra de Platón es una disciplina que se consagra a investigar lo que es eterno y normativo, es decir, las Formas.*¹⁶⁸ *Si aquí Parménides, recordando que es una máscara de Platón, estuviese diciendo que una condición necesaria para ser filósofo es no desestimar las cosas mundanas (despreciables y sin ninguna importancia), estaría ocurriendo un cambio de paradigma respecto a lo que es la filosofía y a lo que constituye a un*

¹⁶⁷ Al respecto, v. Premisa tácita 5.b de capítulo II, apartado 3.2.2.2. Ahí hago patente el cómo Sócrates sólo puede afirmar que es absurdo que haya una Forma despreciable si asume que hay una *transitividad adjetival* que permita, pues, asumir que *las cualidades despreciables* de las cosas mundanas (enunciadas por Parménides en A) son compartidas por las Formas mismas.

¹⁶⁸ Esto se hizo patente en el *ibidem*, apartado 3.2.2.3.2, donde se resumió la teoría del filósofo de *Rep.* En pocas palabras, la filosofía para Platón “es un camino de ascenso hacia lo que es [las Formas]” (521c) desde lo que deja de ser incesantemente (el mundo sensible). El filósofo, en ese sentido, es capaz de distinguir *aquello que participa* (el objeto sensible) de *aquello que es participado* (la Forma) y, por sobre todas las cosas, su pensamiento, en la medida que versa y se centra en lo eidético, es conocimiento (476d, ἐπιστήμη ya que “el conocimiento científico [corresponde] a lo que es” [477a]).

amante del saber y esto no se ha siquiera perfilado en diálogo previo y tampoco es retomado en ninguna obra posterior.

- *Por último, la cuestión del αὐτῶν. El αὐτῶν, como ya lo señalé, es lo que abre la puerta a la ambigüedad de que se esté hablando de las cosas mundanas o de las Formas mundanas, pero considero que no es así en virtud de que para referirse a aquellas el autor usa un pronombre distinto. En A, cuando Parménides dice “en lo que concierne a estas cosas (...) tales como pelo, barro y basura...” en el original se encuentra περὶ τῶνδε y cuando Platón habla de las Formas usa αὐτός. Al respecto, Sedley señala que este pronombre es la expresión predilecta que Platón usa cuando quiere hablar de las Formas.¹⁶⁹ Afirmo, pues, que el uso de αὐτῶν aquí no es accidental. Platón quiere que el lector, familiarizado ya con la filosofía y terminología del académico, relacione ese pronombre con el objeto del cual se ha discutido en esta primera parte del diálogo y que es el objeto de estudio de la filosofía, a saber, las Formas.*

Por las razones, estilísticas, filosóficas y filológicas, afirmo que cuando Parménides recomienda al joven Sócrates “dejar de despreciar”, se refiere a las instancias eidéticas. Es decir, el eleata pide “dejar de despreciar la existencia de las Formas” y de valorarlas tan negativamente como lo ha hecho en B.¹⁷⁰ Platón mismo, por lo tanto, en su etapa de vejez reconoce que es un error rechazar las Formas mundanas.

Al respecto, ofrezco mi propia traducción de C.

Ciertamente todavía eres joven, dijo Parménides, oh, Sócrates, y la filosofía aún no se ha apoderado de ti, como se apoderará de ahora en adelante, según mi opinión, cuando no despreciarás ninguna de ellas [*sic.* de las Formas, οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις].¹⁷¹

¹⁶⁹ Cf. Sedley, 2007, 72.

¹⁷⁰ V. Capítulo II, apartado 3.2.2.2.

¹⁷¹ Gracias al Mtro. Carlos Vargas, mi asesor, y al Dr. Ricardo Salles por apoyarme a revisar y corregir la presente traducción.

Parménides (Platón mismo) ya ha establecido que no se deben despreciar las Formas mundanas y, por medio del diagnóstico, nos ofrece un sucinto programa que debe recorrer aquella persona interesada y naturalmente predispuesta a las disquisiciones eidéticas de cara a consagrarse en la filosofía. Considero que los puntos establecidos en el mentado proceso medicinal pueden ser reducidos a uno solo, a saber, *es necesario estar consagrado en la filosofía para poder emitir juicios rectos sobre su objeto de estudio. El cómo que exigí a los comentaristas es, entonces, la formación filosófica, la cual está sugerida en el diagnóstico y presente en Rep. Una vez consagrado en esta disciplina se puede afirmar la existencia de las Formas mundanas con rectitud.* En las siguientes líneas haré patente esto.

En la teoría del filósofo se establece que quien tenga un alma predispuesta a estas cuestiones tendrá que ser educado, desde pequeño y hasta los cincuenta años, con una formación que en un primer momento le prepare de manera dispersa para los etéreos temas filosóficos. Posteriormente, se especializará en las múltiples disciplinas propedéuticas, las cuales le preparan para transitar de lo visible a lo inteligible. En un tercer momento, y ya como un consolidado filósofo, indagará sobre temas eidéticos y cumplirá sus altas labores políticas. *En orden de poseer este currículo filosófico, la juventud es dejada de lado, ya que es a los cincuenta años que se llega a ser filósofo y que se dominan los temas relativos a las cuestiones eidéticas. Es decir, la formación filosófica de alguna manera contrarresta la juventud y carencia de experiencia que, de acuerdo con Parménides, son el impedimento de aceptar las Formas mundanas.*

El punto dos del diagnóstico es un estado de la cuestión, en este caso, de la cuestión de la formación filosófica del joven: es insuficiente, aún no ha sido atrapado por esa disciplina. Por otra parte, el tercer punto se debe leer como una profecía que, dentro de la

narrativa del diálogo, sucederá en algún momento, pero que, desde la perspectiva corpus platónico, ya ha sucedido. Sobre lo primero, lo relatado en el diálogo está situado en un momento específico histórico, el 449 a.C., época en la que Sócrates ya tiene los andamios generales, pero no la versión refinada de la teoría.¹⁷² El eleata, por otra parte, ya domina estos temas y ve en joven muestras de brillantez propias de quien se dedicará a estas cuestiones con rectitud, *pero que todavía no se ha consagrado en ellas*. Es decir, aquí Sócrates todavía *tiene que seguir con su formación* y el eleata *profetiza* se consagrará en la filosofía.

Sobre lo segundo, recordemos que es Platón quién escribió el texto y en él, por una parte, se representó a sí mismo bajo la máscara eleata (siendo un Platón de vejez) y, por la otra, retrató ciertas tesis que recuerdan a las que él sostuvo en su madurez, bajo la máscara socrática, y este ejercicio tiene implicaciones interesantes: *si un personaje que representa a Platón es capaz de dictar el camino es porque él mismo ya conoce la ruta*. Es decir, el Platón que ya superó esas dificultades es el mismo que escribió el diálogo y es aquel que se encuentra representado en la obra como Parménides. Con otras palabras, el autor puede decir con total certeza que el sostener ciertas tesis principales de la teoría es insuficiente para responder a las objeciones que se le hagan y si señala de manera general cómo superar tales dificultades (de ahí el buen augurio eleático) *es porque es un hecho que ya las resolvió*, que sabe que es posible salvaguardar exitosamente la teoría, y conoce las condiciones necesarias para lograrlo (las cuales están expresadas en el diagnóstico). *Platón escribe desde un presente de culmen filosófico sobre el cómo sostener ciertas tesis de su teoría no es suficiente (ya que acarrea problemas), pero lo hace desde una posición tal donde ya las superó y puede decir en lo general cómo llegar al mismo punto*.

¹⁷² Esto es así en virtud de que Sócrates nació el 469 a.C. y que se considera que, según la estimación de Santa Cruz, tiene veinte años. Cf. Santa Cruz en Platón, 2014a, 346, nota al pie 13.

El quinto punto del diagnóstico se relaciona directamente con el primero. Es decir, el eleata establece que dada su juventud, Sócrates aún *toma en cuenta* las opiniones. El tema del valor epistémico de la opinión encuentra también un posicionamiento explícito en la obra platónica. En *Rep.*, como ya señalé, Platón establece que la relación que hay entre el filósofo y las Formas es de conocimiento, de ἐπιστήμη, y este se opone radicalmente a la opinión, a la δόξα (“es manifiesto que estamos de acuerdo en que la opinión es distinta del conocimiento”, *Rep.*, V, 478a). *En la teoría del filósofo se establece que a este únicamente le compete el saber científico, certero e infalible, aquel que versa sobre las Formas. La opinión, por otra parte, dado que tiene un objeto de estudio que no es eidético, ya que es relativa a las cosas sensibles, es distinta y falible.* De esta manera, pues, el filósofo será alguien que no es joven, dada la extensa educación que debe recibir, y que tampoco, dada su formación, presta atención a las opiniones, propias de los mortales y relativas a cosas terrenales, y, además, aquel que cumple con el tratamiento filosófico sugerido por Parménides y, por lo tanto, el que acepta las Formas mundanas.

3.3. Revisión prosopográfica a la figura de Sócrates

En capítulo I apartado 2,3 se estableció que hay académicos que ven en la presencia de Parménides y Sócrates algo así como un *Platón contra Platón* (Cordero)¹⁷³ donde el segundo, el joven, trae a colación teorías filosóficas que recuerdan a las de *Rep.* y *Fedón* (Robinson, Guthrie, Vegetti y, en cierto sentido, Cordero)¹⁷⁴ y el primero, el eleata, presenta objeciones a la teoría predilecta de Platón (Kahn).¹⁷⁵

¹⁷³ Cf. Cordero, 2016, 62.

¹⁷⁴ Cf. Robinson, 1942, 58; Guthrie, 2000, 58; Vegetti, 2012, 179; Cordero, 2021, 16.

¹⁷⁵ Cf. Kahn, 2015, 1.

En este segundo capítulo, si bien he hecho uso de una tesis similar (en especial en el tercer apartado y en sus subsecuentes puntos) ahora, a modo de consecuencia de esta tesis y en conjunción con los comentarios de otros comentaristas, me veo en la necesidad de matizar todavía más mi postura. *Afirmo que el joven Sócrates, si bien ostenta la teoría metafísica de Platón, no por ello representa completamente la filosofía de Platón.*

Procedo, pues, a explicar esta última sentencia. *Si lo dicho en esta tesis es cierto, a saber, que desde Rep., un diálogo previo al Parm., Platón ya tenía una postura respecto al problema de la extensión, el presuponer aquí que el joven Sócrates no provee respuestas satisfactorias a tal dificultad en virtud de que el propio Platón tampoco las tenía durante su madurez filosófica es evidentemente contradictorio.* Es decir, es imposible sostener a la vez que el personaje que supuestamente representa todas las posturas filosóficas de la madurez de Platón no posee las respuestas y que el propio Platón sí las tenía en la misma etapa. Considero, pues que para dejar de tener tal contradicción *se tiene que dejar de creer que el joven Sócrates ostenta todas tesis platónicas de madurez porque no es así.*

En este sentido, tengo la impresión de que Guthrie también pudo dilucidar una tesis similar. Cuando el historiador hace su revisión de las objeciones de Parménides señala que el joven pudo haber respondido satisfactoriamente a ciertas cuestiones si evocase tesis que *sí* están presentes en los diálogos de madurez, pero que, por alguna razón, no son traídas a colación. Esto llama su atención y afirma al respecto que las omisiones son “al menos, asombrosas”.¹⁷⁶ Por ejemplo, en el diálogo se objeta que no hay intelección desde el mundo sensible al inteligible ni viceversa, pero el académico afirma que ahí Platón pudo evocar la tesis de que el alma es un término medio entre estos dos estratos y que en tanto que comparte

¹⁷⁶ Guthrie, 2000, 49.

cualidades del segundo, pero está presente en el primero, puede inteligir dicha realidad. *Esta ausencia es, efectivamente, asombrosa* si se considera la cantidad de líneas que dedica al tema del alma en obras como *Fedón* o la propia *Rep.*

La tesis de que en el *Parm.* no se está discutiendo enteramente la teoría de Platón no es novedosa, aunque tampoco es popular. En el primer capítulo de esta tesis evoqué someramente a Reale, el cual afirma que se crítica la *lectura megárica* de la teoría.¹⁷⁷ Wyller, por su parte, afirma que se crítica una *concepción popular* de ella.¹⁷⁸

En este tenor, se me presenta imperativamente reformar mi comprensión del imberbe Sócrates ya que ahora no es un personaje que representa las dubitaciones que el propio Platón tuvo sobre su teoría sino algo más. Dado lo anterior, afirmo que *la teoría sostenida por Sócrates en el Parm. sí es platónica, en tanto que sostiene ciertas tesis de la teoría de las Formas, pero tal no es una representación exhaustiva de la misma, sino parcial, y, por ende, el joven Sócrates tampoco representa al Platón de la madurez filosófica de manera exhaustiva sino parcial.*

Platón nunca tiene problemas en alterar biografías, características, inclinaciones políticas o posturas en su obra, así que transgredir la ya transgredida por él mismo figura de Sócrates es un movimiento esperable. En este sentido, vale la pena recordar que, a lo largo de su obra, Platón pasó de representar a un Sócrates supuestamente histórico, en los primeros diálogos, que profesaba la docta ignorancia, a uno que sostiene teorías filosóficas fuertes, en la madurez, y ahora, en este nuevo momento, en *Parm.*, lo hace sostener *ciertos aspectos de su teoría*, mas no todos.

¹⁷⁷ Cf. Reale et al., 1997, 221.

¹⁷⁸ Cf. Wyller, 1962, 327.

Me atrevo a sugerir que, de hecho, estas ausencias de tesis de la madurez platónica en la figura del joven Sócrates son una implicación necesaria del mismo escenario en el que se sitúa el diálogo. Es decir, *¿Sería creíble, a nivel narrativo, que un joven de 20 años ostente y blanda una teoría metafísica que sea capaz de sobreponerse a todas y cada una de las objeciones realizadas por un consolidado filósofo de 70 años como Parménides?* Parece que no, dadas las consideraciones antiguas sobre la juventud.¹⁷⁹

Dado lo anterior, afirmo que el joven Sócrates sostiene una teoría que sin duda recuerda a la de Platón, pero que no rescata la riqueza toda de aquella disquisición.

Habiendo esclarecido cómo entiendo la figura de Sócrates, y como último punto de este segundo apartado, me propongo discutir la propuesta resolutive de Cordero.

4.0. La aproximación resolutive de Cordero al problema de la extensión

Cordero, en “De la inutilidad a la justificación de una «Forma del dedo» en Platón (De la *Rep.* al *Sofista*)”, plantea una manera sustancialmente distinta de comprender el problema de la extensión y ofrece, igualmente, una propuesta resolutive. Su artículo, al igual que esta investigación, tiene en cuenta el *Parm.* y *Rep.*, pero, además, dentro de su bibliografía básica se encuentra el *Sofista*.

Si bien su manera de resolver el problema es bastante ingeniosa y varios de los puntos ahí expresados coinciden con las conclusiones de esta investigación, considero que su comprensión de *Rep.* VII, 523a no es la más acertada. En orden de expresar la razón por la cual creo esto y de hacer patente cómo esta falencia tiene implicaciones graves en su

¹⁷⁹ V. Capítulo II, apartado 3.2.2.3.

argumento, primero expondré una síntesis de su artículo y argumento, luego presentaré mis objeciones y, en un último momento, haré patente las ya mentadas consecuencias.

4.1. Exposición de la postura de Cordero

El texto del académico parte desde *Parm.* 130c3, aquel pasaje en el que el imberbe hace patente sus dudas respecto a si aceptar las Formas sustanciales. Al respecto, Cordero señala que el joven, el cual es una figura de un “Platón previo al *Parm*”, caracteriza este problema como uno que presenta una severidad considerable en tanto que él dice que se encuentra *en una dificultad* (ἐν ἀπορίᾳ).¹⁸⁰

Agrega Cordero que el resto de las objeciones planteadas en el diálogo respecto a las Formas (si tienen partes o no, si hay un intermediario entre lo inteligible y lo sensible, el tercer hombre y demás) son temas de los que Platón “tenía ya una respuesta clara y distinta” y esas respuestas se encuentran desperdigadas en la obra platónica.¹⁸¹

Cordero pone el acento en el pasaje 130e y dice que, extrañamente, no se ha estudiado lo suficiente.¹⁸² Agrega además que cuando Sócrates rechazó las Formas mundanas el eleata le reprende debido a que anteriormente ya había admitido la existencia de ciertas Formas y de sus contrarios (en el grupo de las Formas de máxima aplicabilidad se concedió existencia a las Formas de Unidad y Multiplicidad, de Semejanza y Desemejanza) y también a las Formas de valores (de Bien y Justicia), por lo cual “forzosamente debería admitir una Forma de lo feo, tan inferior como el barro o la basura”.¹⁸³ *Pero esta no es la razón de Cordero para aseverar que existen las Formas sustanciales y mundanas.*

¹⁸⁰ Cf. Cordero, 2021, 12.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, 13.

¹⁸² Cf. Cordero, 2021, 14. Claramente, comparto esta opinión.

¹⁸³ *Ibidem*, 15.

Para el académico, el problema radica en la clase de objetos que son las Formas sustanciales, ya que ellas no son, como el resto ya admitidas, de “cualidades, estados o propiedades” y que unos de estos objetos que están *al alcance de la mano* pueden ser dignos, como los seres humanos, o despreciables, como la basura. *Es decir, para Cordero la negación de las Formas sustanciales es entendible en tanto que ellas darían fundamento ontológico a sustancias y estas no son inherentemente dignas o despreciables, sino que unas lo son del primer tipo y otras del segundo.*¹⁸⁴

De acuerdo con la investigación de Cordero, la razón por la cual hay dubitación en Sócrates (que representa al Platón previo al *Parm.*) radica en que el mismo autor de los diálogos había “negado, en un pasaje, que existiera la Forma de una realidad substancial (...) y, en otro pasaje, (...) del mismo diálogo, había ofrecido un ejemplo contrario”.¹⁸⁵ Este comentario hace referencia a dos pasajes de *Rep.*: VII, 523, donde según el académico se niega la existencia de la Forma de Dedo y; X, 596, donde según el académico se concede la existencia de la Forma de Cama.

Sobre el pasaje arriba referido del séptimo libro, el académico señala que de acuerdo con Platón “la νόησις no es usada correctamente. ¿Por qué? Porque a veces se la despilfarra, aplicándola a cosas que no la necesitan, ya que para juzgar (κρινεῖν (...)) ciertas cosas la percepción es suficiente”.¹⁸⁶ Nos recuerda Cordero que la νόησις es aquella parte superior del alma que se relaciona con las disquisiciones eidéticas. *A partir de esto él concluye que con esto “Platón da a entender elípticamente que sólo hay Formas de aquello que admite una «sensación contraria»”*¹⁸⁷. Con esto, a su vez, justifica que Platón haya pregonado en su

¹⁸⁴ Cf. *Idem.*

¹⁸⁵ *Ibidem*, 16.

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Idem.*

obra previa al diálogo parmenídeo la existencia de Formas de opuestos ya que o bien una cosa es de una determinada manera o *no* es de esa determinada manera (entendido esta negación en un sentido absoluto: “en el universo de la cantidad, por ejemplo, algo es uno o no-uno, o sea múltiple; (...) en el ámbito del tamaño, algo es grande o no-grande, o sea pequeño”).¹⁸⁸

Para justificar esta lectura, Cordero evoca 523b donde se lee lo siguiente: “«La ψυχή de la mayoría no se ve obligada a recurrir a la νόησις [es decir, a la captación de una Forma] para saber qué es un dedo (τί ποτ’ ἐστὶ δάκτυλος)». ¿Por qué? «Porque nunca la vista le mostró que un dedo sea lo contrario (τοῦναντίον) de un dedo»”.¹⁸⁹ *En síntesis, de acuerdo con Cordero, como únicamente las propiedades pueden tener contrarios absolutos y estimular al intelecto a indagar dichos opuestos, y las sustancias ni lo primero ni lo segundo (ya que “no hay un no-dedo”), se sigue que solamente las primeras tienen Forma mientras que las segundas no.*¹⁹⁰ Es decir, *es condición necesaria para la existencia de una Forma que tenga un opuesto absoluto.*

Como ya lo mencioné, para Cordero, la supuesta negación de una Forma sustancial como la de Dedo es contradictoria respecto a otras aseveraciones donde se afirma la existencia de Formas de sustancias (como la Forma de Cama y de Mesa del libro X, la de Abeja de *Menón* [72d] y la de Lanza de *Crátilo* [389b]).

Ya expuesta su comprensión del problema, Cordero procede a hacer patente dos maneras con las cuales presuntamente Platón resolvió la cuestión. La primera consiste en acuñar neologismos al “transformar las sustancias en cualidades”.¹⁹¹ Este proceso está

¹⁸⁸ *Ibidem*, 17.

¹⁸⁹ *Idem*. La traducción es de Cordero.

¹⁹⁰ *Cf. Idem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, 19.

atestiguado en *Teeteto* 182a y en diversas noticias doxográficas (la de Antístenes, el cual afirmaba, en el *Sathon*, ver un caballo “pero no la equinidad” ; la de Amonio, el cual hace que un personaje llamado Antístenes afirme ver al hombre, pero no la “homonidad”; o el suceso que narra Diógenes Laercio donde pone a su homónimo cínico a conversar con Platón y el primero afirma ver mesas y tazas, pero no ver “para nada la mesidad ni la tacidad”).¹⁹²

Afirma el académico que en todos estos testimonios hay una constante: la tesis de que una cosa es lo que se ve con los ojos y otra lo que se puede inteligir, donde la mesa, el hombre, el caballo o la taza son objeto de lo primero, de la vista sensible; y la mesidad, la homonidad, el equinidad o la tacidad son propias del ojo del alma. Para Cordero, la acuñación de esta plétora de neologismos es un exceso del lenguaje, siendo esta la razón por la que Platón generó una segunda propuesta resolutive que se encuentra en el *Sofista*.

En el marco del bosquejo de su segunda propuesta, Cordero afirma que el cambio de protagonista en el *Sofista* responde a ciertas consideraciones prosopográficas. Dice que “para un lector u oyente del nuevo diálogo, habría resultado poco convincente que, con el peso de los años «Sócrates», hubiese sido atrapado por la filosofía”.¹⁹³ Este nuevo portavoz será aquel que, a través de “una nueva concepción de la relación entre ser y no ser”, podrá “justificar (...) la existencia de una Forma del no-dedo, condición necesaria para que exista una Forma del dedo”.¹⁹⁴ Para sostener esta afirmación, el académico hace una exposición sucinta de su comprensión sobre el diálogo que interroga por el no-ser.

Su punto de partida es la séptima definición propuesta de *sofista*, donde se afirma que cualquiera de tal índole es “como un fabricante de imágenes, de ilusiones, ergo, de

¹⁹² *Ibidem*, 20.

¹⁹³ *Ibidem*, 22.

¹⁹⁴ *Idem*.

falsedades”.¹⁹⁵ Esto implica que aquellos supuestos profesionales de la sabiduría crean cosas que *parecen ser, pero que no son*. Esta manera de comprender el problema viola uno de los principios de la reflexión de Parménides, a saber, la oposición radical entre ser y no-ser, siendo lo primero lo único de lo que se puede hablar y lo segundo aquello de lo que es imposible, en virtud de que *no es un algo concreto, existente*. En orden de salvar la definición propuesta, el Extranjero y Teeteto emprenden el parricidio intelectual que supone cuestionar aquella dicotomía eleática excluyente que Platón siguió dogmáticamente a lo largo de su obra.

Cordero señala que el parricidio, entiéndase, la nueva concepción ontológica del no-ser, implica una reforma ontológica en el plano de las Formas ya que se introduce la existencia de un opuesto a la Forma de Identidad, a saber, la de lo Diferente. Esto implica que *ya no se trata de que únicamente una Forma se opone a otra en virtud de ser completamente opuesta, tal y como señaló Cordero sobre Rep., sino de que ahora “cada Forma es idéntica a sí misma y diferente de todas las otras. Pero, al ser «diferente» de las otras Formas, cada Forma «no es» la otra”*.¹⁹⁶

De acuerdo con Cordero, esta novedosa manera de comprender el no-ser posibilita resolver el problema que surge de *Rep.*, VII, 523 donde, según él, es condición necesaria para postular la Forma de Dedo es que haya un *opuesto* (ἐναντίον) *radical* a los dedos sensibles, lo cual no existe, dado que ahora basta con que exista algo *diferente* a un dedo para poder pensar al Dedo en sí. De acuerdo con el académico, como los sentidos sí nos dan cuenta de que hay un dedo y un *no-dedo*, como lo sería, siguiendo el ejemplo de Cordero, una mano, y como estas son dos realidades sustanciales sensibles distintas, se implica que existe una

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ *Ibidem*, 23.

Forma de cada una de ellas que les da sustento ontológico.¹⁹⁷ *Hay Forma de Dedo en virtud de que hay un opuesto a él, pero no es un opuesto radical, solamente algo diferente.*

Habiendo resumido la comprensión de Cordero del problema de la extensión del mundo eidético y expuesto su propuesta resolutive, procedo a argumentar la razón por la cual no estoy de acuerdo con su aproximación.

4.2. Revisión crítica de la postura de Cordero

Sobre esta manera de abordar el problema, quisiera comentar lo siguiente. Estas primeras objeciones no afectan tanto el argumento, pero sí señalan cosas con las que no estoy de acuerdo de su interpretación. Primero, *¿Por qué razón a un lector del Sofista le resultaría “poco convincente” que el Sócrates del Sofista, que otrora fue un jovencuelo cuando conversó con Parménides, “hubiese sido atrapado por la filosofía”?* Para él, el cambio de protagonista, y de portavoz platónico se debe a que sería poco creíble que el Sócrates de *Sofista*, el cual se encuentra en su último año de vida, haya terminado de dominar la filosofía (los cuales están relacionados de manera indisoluble con las Formas), *pero no creo que este sea el caso.*

En esta tesis, a partir del análisis prosopográfico de Parménides y del análisis del diagnóstico, he hecho patente la importancia del *augurio eleático* que profetiza un buen porvenir filosófico al joven y, a partir de la idea básica de que es Platón quien escribe este diálogo, en el cual retrata a un Sócrates que no ha dominado las disquisiciones eidéticas y un Parménides que ya lo ha hecho, se sugiere que el autor *espera* que el lector vea a Sócrates no sólo como alguien que se quedó a medio camino y que nunca avanzó filosóficamente sino

¹⁹⁷ Cf. *Idem.*, 23 – 24.

como alguien que se consolidó en esos temas, al grado de que escucha gustoso a quien diga saber de ellos (El Extranjero). Efectivamente Sócrates deja de ser el portavoz principal en varios diálogos de vejez, *pero ello no implica que sea así en virtud de una supuesta coherencia narrativa de cara al lector en la que se dicta que no dominó los temas.*

En *Sofista* 217c hay una alusión directa al encuentro eleático-socrático. Con esto *el autor quiere que el lector recuerde las interacciones que sucedieron entre los dos protagonistas de dicho diálogo* lo cual incluye, por supuesto, la idea de que Sócrates, al madurar *filosóficamente*, dominará estos temas y, *de hecho, ya ha madurado y sigue interesado en disquisiciones eidéticas.*¹⁹⁸

En este sentido, afirmo que en *Sofista* hay suficientes razones narrativas para justificar que sea el Extranjero quien lleve la batuta y no porque sea *poco creíble que Sócrates no terminase dominando los temas filosóficos cincuenta años después de su conversación con Parménides*: Teodoro presentó al Extranjero “todo un filósofo” (μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον en 216a) y quien conversa con él es Teeteto ya que, según el propio diálogo, discurrir con jóvenes es más fácil en virtud de su docilidad (217d). *Que Sócrates sea un personaje al margen no implica que deje de lado su vena crítica (presente en todos y cada uno de los diálogos, cualidad característica del personaje histórico) y el reconocimiento que hace en Político de lo valioso que es lo que se acaba de exponer (257a) implica que lo juzgó y reconoció como tal.* En este diálogo, Sócrates ya es un consolidado filósofo, pero simplemente deja que alguien más lleve el diálogo porque ese alguien más, el Extranjero, clama saber de esos temas.

¹⁹⁸ V. *Ibidem*, apartados 3.2.2.3.2 y 3.2.2.3.3.

De acuerdo con el académico, el pasaje 523 de *Rep.* permite concluir que para Platón *únicamente* existen Formas de aquellas cosas que tiene contrarios (“aunque el término «Forma» no aparezca, Platón da a entender *elípticamente* que sólo hay Formas de aquello que admite una «sensación contraria»”), *pero esto no es el caso*.¹⁹⁹ Como bien señala Cordero, en el séptimo libro continua el bosquejo de los filósofos (la *teoría del filósofo*, en términos de la tesis) y afirma que ellos tienen que hacer uso pleno del intelecto para realizar disquisiciones eidéticas, pero que, en ocasiones, “se despilfarra” ya que se aplica a objetos que no necesitan de un tipo de indagación profunda, ya que la sensación dice suficiente de ellos. Es decir, se elucubrará sobre instancias eidéticas cuando la percepción proporcione estímulos sensoriales opuestos en un mismo objeto (una X sensible que parece A y B al mismo tiempo [A y B como opuestos radicales, grande y pequeño, por ejemplo]) y se investigará, precisamente, las instancias eidéticas responsables de tales cualidades (Forma de A y de B).

Lo sintetizado ahora es la postura de Cordero sobre el pasaje 523 de *Rep.* De cara a hacer patente mi desacuerdo con la interpretación del académico, procedo a exponer, sintácticamente, mi comprensión del mismo apartado.

1. Hay cosas que conducen a la intelección y hay cosas que no (523a).
2. Los objetos que no conducen a la intelección son aquellos que son “juzgados suficientemente por la percepción” (523b).
3. Los objetos que sí conducen a la intelección son aquellos que no ofrecen “a la percepción nada digno de confianza” (523b) y es así en virtud de que “suscitan a la vez dos percepciones contrarias” (523b – c)

¹⁹⁹ Cf. Cordero, 2021, 18.

4. Ejemplos.²⁰⁰

- a. “El alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo” (523d) ya que, *por* (2), el juicio desde la percepción es suficiente (se le reconoce como *dedo* en tanto dedo únicamente con el uso de la percepción).
- b. El alma “reclama un examen” (524b) en tanto que “ha visto lo grande y lo pequeño no separadamente, sino confundidos [en el mismo dedo]” (524c).

Platón, como se puede apreciar en el pasaje y en esta síntesis, está postulando algo así como *un criterio para iniciar cualquier disquisición eidética*. Está hablando precisamente de *cuándo es pertinente usar el intelecto para preguntarnos por la naturaleza de ciertas cosas* y es pertinente, precisamente, cuando una misma cosa se nos presenta con dos cualidades opuestas y lo que se investiga es la Forma de esas cualidades. Es decir, en ningún momento Platón está hablando de si existen o no Formas: *está hablando de las condiciones que estimulan al intelecto a investigar*.²⁰¹

Cordero, sin embargo, ve en este pasaje algo así como *un criterio para la postulación eidética*, pero, si fuese el caso que lo que él afirma es cierto, habría en *Rep.* dos principios que cumplen la misma función (el PPE de esta tesis y el *criterio de los opuestos* del artículo de Cordero) y que, como es patente incluso en la investigación del académico, dictan sobre la posible existencia de una misma clase de Formas (las sustanciales) dos cosas distintas: por una parte, el PPE afirmarí­a que existe una Forma de Dedo en tanto que reconocemos una

²⁰⁰ Como es propio del personaje de Sócrates, se auxilia de ejemplos para explicar su postura. Estos ejemplos parten del hecho de que hay un dedo sensible que es visto.

²⁰¹ Esto es atestiguado en múltiples pasajes: “Considera junto conmigo las cosas que distingo como *conducentes* [a la intelección]” (523a); “Te mostraré (...) que algunos de los objetos de las percepciones no *incitan a la inteligencia*, mientras que otros sin duda la *estimulan a examinar*” (523b); “Los objetos que no *incitan [a la intelección]* son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias” (*idem*). Estos son solo algunos, pero Platón es insistente con esta tesis a lo largo del pasaje.

multiplicidad de dedos en el mundo sensible, pero el criterio de los opuestos lo negaría en tanto que no hay un opuesto absoluto al dedo.²⁰²

Asimismo, quisiera revisar un poco el razonamiento que usa Cordero para justificar su conclusión (que, en *Rep.* solamente hay Formas de las cosas que tienen opuestos). En el artículo se lee “o sea que, aunque el término «Forma» no aparezca, Platón da a entender *elípticamente* que sólo hay Formas de aquello que admite una «sensación contraria»”.²⁰³ Esto lo dice a partir de su interpretación del 523 de *Rep.* Esta manera de proceder de Cordero me resulta extraña ya que solamente dice que por *un cierto movimiento elíptico* se debe entender que hay Formas de lo que genera sensación contraria, *pero no hay una sola evidencia textual que él evoque para justificar esta premisa. ¿De dónde saca, pues, Cordero la idea de este movimiento elíptico?* A mi modo de ver, no hay lugar de donde pueda surgir.

Las implicaciones de esto respecto al artículo son importantes. Como lo mencioné en el apartado anterior, la propuesta resolutive del problema de la extensión del *Parm.* de Cordero requiere que se admita su lectura de *Rep.*, la cual dice que *solamente existen Formas de aquello que admite sensación contraria*, y a partir de la noción de *contrariedad* y la reforma al no-ser del *Sofista*, concluye que dentro del ámbito de las Formas se encuentran las sustanciales (incluidas las de artefactos). De tal manera que, en tanto que su lectura de *Rep.* es endeble, al proponer un segundo principio de postulación eidética (el de los opuestos), que tiene implicaciones distintas a las que se seguirían del ampliamente conocido PPE, que carece de evidencia textual, su propuesta resolutive, si bien interesante, dado su nivel de erudición, es difícil de aceptar.

²⁰² Aplicación del PPE de acuerdo con su formulación en *Rep.* VI, 507b.

²⁰³ Cordero, 2021, 16.

5.0. Corolarios

Dentro de esta tesis me he dedicado a revisar lo más exhaustivamente que me fue posible el tema de la extensión del mundo eidético. Si asumimos que hay tres grandes partes estrictamente filosóficas contenidas en el diálogo (el problema de la multiplicidad [127d – 130a], las aporías a la teoría de las Formas [130a – 135d] y las dificultades de la unidad [135d – 166c]) podemos afirmar que el problema que ocupó a esta tesis se encuentra en la segunda.²⁰⁴

Sobre el diálogo mismo, dice Santa Cruz que “la gran dificultad radica en determinar qué relación guardan entre sí las diferentes secciones y cuál es el propósito de cada una de ellas y de la obra en su conjunto. La tercera parte, en especial, ha sido objeto de múltiples y dispares interpretaciones”.²⁰⁵ Es decir, un tema recurrente es el de *cuál es la unidad, el hilo negro, que une ambas partes de la obra*. Un corolario que se sigue de esta tesis es una propuesta más de cómo comprender, de manera muy general, aquella extensa última porción.

Mi propuesta consiste *en que el examen de la tesis de la unidad es un despliegue de las habilidades filosófico-argumentativas que Sócrates mismo poseerá una vez que haya sido sometido al tratamiento filosófico que Parménides sugirió en 130c o, lo que es lo mismo, una vez que haya cursado la educación filosófica propuesta en Rep.*

En 135a, el padre Parménides, habiendo hecho patente varias de las objeciones que se pueden levantar a la teoría, pregunta al joven Sócrates “¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones?”.²⁰⁶ Sócrates, al igual que en 130d, realiza un ejercicio de confesión y afirma que no es capaz de

²⁰⁴ Cf. Santa Cruz en Platón, 2008, 12 – 13.

²⁰⁵ *Ibidem*, 10.

²⁰⁶ Pl., *Parm.*, 135c.

“entrever camino alguno, al menos en este momento”. Parménides, al respecto, *diagnóstica* las razones por las cuales esto es así y afirma que es “porque demasiado pronto, *antes de ejercitarte*, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Formas”. *Aquí, de nuevo, se repite la idea de que Sócrates, imberbe e imprudente en su juventud, todavía no cuenta con los fundamentos mínimos para tamañas filosóficas empresas y se agrega que le hace falta ejercitarse (practicar) para poder discurrir adecuadamente sobre estas cuestiones* y esto tiene que sucederá, dice Parménides a Sócrates, “mientras aún eres joven”.

Sócrates, con ese impulso hacia los argumentos característico de él, y que es reconocido por Parménides en 130b, pregunta sobre cuál es el método de ejercitación que ha de seguir y el eleata responde que es aquel que esgrimió Zenón cuando argumentó en contra de la existencia de la multiplicidad (primera parte filosófica del diálogo). Este método, de acuerdo con Santa Cruz, es una *demostración dialéctica* que “se sirve sólo del principio de contradicción”.²⁰⁷ *Interesante es, pues, ver que aquí Platón acuña una ficción donde el joven Sócrates todavía tiene que aprender dicho método, pero en Fedón nos encontramos con un Sócrates en su último día de vida, a los 70 años, ostentando y blandiendo con suma pericia ese mismo método.*²⁰⁸

Una vez que el eleata termina de bosquejar cómo es tal ejercicio, el joven Sócrates lo alaba, pero señala que “no alcanza a comprenderlo del todo” y pide una exposición de tal proceder.²⁰⁹ Después de una pequeña discusión entre Parménides y Zenón sobre quién deberá de llevar la batuta de la exhibición, el maestro accede a llevarla, pero, por esta vez, Sócrates

²⁰⁷ Santa cruz en Platón, 2014a, 348, nota al pie 22.

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*, 363, nota al pie 73. Esta tesis, sin duda, recuerda a la idea general que tiene Díaz en torno a las edades de Sócrates que expuse en capítulo I, apartado 1.0.

²⁰⁹ Cf. Pl., *Parm.*, 136c.

pasa a ser un espectador y no un partícipe. En su lugar, el interlocutor del eleata será el joven Aristóteles, el cual acompañó a Sócrates y al resto a la exposición de Zenón.

En este sentido, considero que la línea de unión que hay entre la segunda y tercera parte del diálogo va en torno a la idea del tratamiento: *hay que exponer al joven Sócrates al tipo de habilidades que adquirirá de seguir el camino filosófico planteado en el tratamiento.* El tema de esa parte del diálogo es ver cómo el intelecto discurre sobre la existencia de la Forma de lo Uno y sus implicaciones: se quiere hacer patente qué sucedería si existieran o no ciertas Formas, qué implicaciones tiene para el pensamiento afirmarlas o negarlas. En este sentido, el eleata se muestra una vez más como una máscara de las posturas platónicas, de la vejez del autor, y hace patente, una vez más, *el camino, el método, con el cual se puede discurrir adecuadamente sobre las Formas.*

Con este punto, se sigue reforzando la platonización de las figuras eleatas y, en este tenor, cobran mucho más sentido afirmaciones hechas en 135a – b donde el eleata dice “Hombre plenamente dotado sería el capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí”.²¹⁰ *El mentado ser humano pleno sería, pues, aquel que ha transcurrido por el sutilmente referido camino filosófico y dominado sus métodos.* Asimismo, esta formación y habilidades le permiten afirmar con total certeza que hay Formas de todo y no negarles realidad, tal y como lo hace Sócrates, el cual considera que no hay Formas de “estas cosas que vemos [las cosas mundanas del mundo sensible]” a pesar de reconocer que “sin duda también son”.²¹¹

²¹⁰ Santa Cruz señala que “*génos* y *eídos* son tomados como sinónimos” en Platón, 2014, 351, nota al pie 35.

²¹¹ Pl., *Parm.*, 130d.

Aunado a estas últimas consideraciones del corolario, quisiera dedicar las últimas líneas de este segundo capítulo a tratar unos cuantos temas más que son relativos al tema de la extensión.

Una observación que en algún momento un compañero me presentó cuando le hablé de mi proyecto fue relativa a qué implica que haya Formas de todo lo existente para el filósofo-gobernante de la *Rep.* Dijo este compañero, pues, *que si el hecho de que haya muchas más Formas de las enunciadas explícitamente en la obra política (por nombrar algunas: justicia, belleza, bien, prudencia, etc.) implica que el filósofo que aspire a ser gobernante tenga que estudiarlas todas.* Es decir, *Si hay Forma de Barro o de Basura ¿El filósofo que aspira a gobernar tiene que investigarlas de igual manera, tal y como lo hará con el Bien o la Justicia?* De ser el caso, se sigue que nunca habría tal cosa como un filósofo rey en tanto que no hay manera de que la breve vida humana pueda abarcar el casi-infinito mundo eidético. Ante tal objeción, considero, se puede contestar simplemente que *el filósofo nunca tiene la obligación de indagar todas las Formas del cuerpo eidético.*

Hay un cierto estudio supremo (*Rep.*, 504e), pues, que se encarga del objeto de estudio supremo, a saber, la Forma de Bien (*Rep.*, 505a), y es en esta ciencia en la que el filósofo se consagra, y lo hace en virtud de que su investigación lo ayudará en una correcta diligencia política. Como se puede apreciar, el filósofo, en tanto que tiene una función específica (a saber, la de gobernar), únicamente tiene que indagar las Formas que sean necesarias para desempeñar esa función: *el filósofo no tiene que conocer todas las formas a fondo sino solo las necesarias para garantizar su labor.*

Un tema más que se me queda en el tintero, en virtud de que sale del tema de esta tesis (las Formas despreciables de *Parm.*), pero relacionado con el tema de la extensión del mundo eidético, es lo dicho en *Rep.*, 475e. Ahí se dice que “lo Bello y lo Feo *son dos cosas*”

y esta formulación nos obliga a preguntarnos si hay Forma de ambas (Una Forma de Belleza y una de Fealdad). Asimismo, en 476a se habla de lo Justo, lo Injusto, lo Bueno, lo Malo “y todas las Ideas”. Si se aplicase el PPE (que está en 476C – d), se seguiría que sí existen Formas de todas estas cosas y que son en sí y por sí, pero, intuitivamente, parece difícil admitir la existencia de una Maldad en sí. Personalmente, me inclino a pensar que sí tendría que admitirse que hay Formas tal, pero faltaría, pues, revisar si en algún momento se objeta su existencia como tal, si tal es una objeción análoga a la de las Formas mundanas, entre otras cosas.

Ya antes, precisamente al principio de la tesis, trabajé las interesantes nociones de Díaz al respecto de cómo las edades de Sócrates en los diálogos son recursos prosopográficos utilizados por Platón para sugerir que el protagonista de los diálogos ya ostenta unas u otras respuestas filosóficas en función de la edad con la que se le caracteriza. Para Díaz, el Sócrates del *Parm.* no posee (como es patente en cualquier lectura del diálogo) las respuestas a las objeciones, *pero el protagonista de Rep. sí* y esto es sugerido, pues, por su edad.

En este sentido, el académico desliga, sutilmente, el momento en el que Platón plantea los problemas explícitamente en el diálogo eleático del momento en el cual el autor ya poseía la respuesta: *para Díaz, al igual que para mí, Platón poseyó primero la respuesta al problema de la extensión (desde la escritura de Rep.) y luego planteó el problema (en el Parm.), pero no llegamos a esta tesis de la misma manera. Para él, tal tesis es un punto de partida y para mí es una conclusión.* Es decir, partí de una lectura en la que primero va la obra política y luego la eleática (en cuanto a redacción), y es en esta última donde se presenta el diagnóstico, el cual sugiere las condiciones de corte educativo que son necesarias para aceptar las Formas mundanas. *En este sentido, pues, hemos de hablar de un nivel metadialógico, uno donde se encuentra un Platón-autor que sabe perfectamente los alcances*

de su teoría, pero que no los hace patentes del todo, sino a través de sugerencias. El rastro más palpable que tenemos de esto es, precisamente, un Parménides capaz de sugerir las condiciones necesarias para aceptar las Formas mundanas.

CONCLUSIONES

Esta tesis se dividió en dos grandes apartados bajo el rótulo de capítulos. En el primero se hizo una exposición sintética de cómo los académicos se han aproximado al diálogo supuestamente autocrítico de Platón, el *Parm.*, y se sintetizaron, de manera muy general, dichas consideraciones. Entre las tesis relevantes para la comprensión de los estudiosos se encuentra, por ejemplo, la idea de que Sócrates y Parménides son figuras que se oponen en tanto que el primero ostenta una rústica teoría de las Formas y el segundo es el que hace patentes las falencias de esta. Además, se estableció que dentro del diálogo se afirma sin lugar a duda la existencia de las Formas de máxima aplicabilidad y de las de virtudes y valores. De manera distinta, las Formas de sustancias son puestas en un estado de duda mientras que las mundanas son rechazadas sin ningún ápice de duda y esto, según ellos, reflejaba la posición del propio Platón, una de inseguridad y duda.

Ante tal escenario, se realizaron exposiciones y revisiones críticas a las aproximaciones resolutivas de tres académicos en torno al tema. La conclusión de estos apartados me llevó a afirmar que son aproximaciones insuficientes. *El primer capítulo fue una exposición sobre el estado de la discusión del problema de la extensión del mundo eidético, así como una serie de objeciones a las pretendidas propuestas resolutivas.*

El segundo capítulo tuvo una intención doble. Por una parte, pretendió complementar y problematizar las consideraciones presentes en el primer gran apartado de esta tesis (el ejemplo más claro de ello es la presencia de los pasajes paralelos de análisis prosopográficos). Por otra parte, también se tuvo la pretensión de exponer ideas nuevas que fungieron como herramientas para comprender el diálogo y así empezar a fundamentar otra lectura sobre el *Parm.* Para este propósito me valí de múltiples aspectos: la propuesta de la *platonización de las figuras eleáticas*; de la reforma de la comprensión de 130d, donde se le dejó de ver como

la “reprimenda de Parménides” y se le reivindicó como el *diagnóstico eleático*; la búsqueda del *tratamiento* que corrigiera las faltas que el joven Sócrates exhibió y que fue localizado en la *Rep.*; así como una crítica final a otra *propuesta resolutive*.

La finalidad de esta tesis fue argumentar en favor de la idea de que la extensión del mundo eidético *abarcaba ya*, desde *Rep.*, las Formas que en el diálogo eleático un joven inexperto en filosofía rechaza categóricamente, a saber, las Formas mundanas. Para lograrlo, me valí del diagnóstico eleático para postular el tratamiento filosófico. Asimismo, afirmé que todos los puntos del diagnóstico se enarbolan en la idea de ser un *cabal filósofo* y es precisamente en *Rep.* donde se encuentra una teoría educativo-filosófica que permite llegar a ser un amante de la sabiduría hecho y derecho. *Este movimiento implica que no necesariamente se tiene que mirar hacia delante de la producción filosófica de Platón para encontrar las respuestas de las objeciones de Parménides. Más bien, el echar la vista atrás, el retrotraerla, nos puede proveer igualmente de respuestas.* Para sostener esta tesis me valí de herramientas filosóficas, filológicas y prosopográficas. Lejos, además, de valerme de un texto de dudosa autenticidad como la *Carta*, aquí me valí de dos textos indudablemente platónicos (*Parm.* y *Rep.*).

Asimismo, creo que esta forma de proceder es interesante, la de echar la mirada hacia atrás y no hacía delante. *Hacer retrospectiva y no prospectiva.* El aplicar este método a otros problemas podría, igualmente, arrojar tesis interesantes, modos de ver la obra novedosos, fascinantes maneras de entender al gran filósofo ateniense que es Platón. *Nuevos métodos nos darán, pues, nuevas lecturas.*

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides* (Rev. ed). Yale University Press.
- Alvarado Cabellos, Á. (2014). La sumilla y la ponencia el robo del escrito de Zenón en el Parménides de Platón. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 55, 159-172.
- Aristóteles. (2014). *Aristóteles I: Protréptico; Metafísica* (T. Calvo Martínez & C. Mengino Rodríguez, Trads; Estudio Introdutorio de M. Candel). Gredos [RBA Coleccionables].
- Beck, M. (1947). Plato's Problem in the Parmenides. *Journal of the History of Ideas*, 8(2), 232-236.
- Bestor, T. W. (1980). Plato's Semantics and Plato's «Parmenides». *Phronesis*, 25(1), 38-75.
- Brickhouse, T. & Smith, N. (Sin fecha). Plato. Sin lugar de publicación: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://iep.utm.edu/plato/>
- Chrysakopoulou, S., & Hermann, A. (2010). *Plato's Parmenides: Text, translation & introductory essay*. Parmenides Pub.
- Cordero, N. L. (2016). *Platón contra Platón: La autocrítica del «Parménides» y la ontología del «Sofista»*. Biblos.
- _____. (2021). De la inutilidad a la justificación de una “Forma del dedo” en Platón (De la República al Sofista). *Nova Tellvs*, 39(1), 11-25.
- Cornford, F. M., & Plato. (2001). *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of truth and Plato's Parmenides*. Routledge.
<https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781317830399>
- Corrigan, K., & Turner, J. D. (Eds.). (2010). *Plato's Parmenides and its heritage*. Society of Biblical Literature.

- Díaz López, L. (2012). Las edades de Sócrates. Una interpretación del Parménides a la luz de su estructura narrativa. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 46, 57-71.
- Eggers Lan, C. (Ed.). (1978). *Los Filósofos presocráticos I*. Gredos.
- Eggers Lan, C., Olivieri, F. J., La Croce, E., & Cordero, N. L. (Eds.). (1979). *Los filósofos presocráticos II*.
- Fikri Alican, N. (2017). Ontological symmetry in Plato: Formless things and empty forms. *Analysis and Metaphysics*, 16, 7-51.
- Fikri Alican, N., & Thesleff, H. (2013). Rethinking Plato's Forms. *Arctos*, 47, 11-47.
- Gardella, M. (2016). Antilogía y gimnasia intelectual. *Méthexis*, 28(1), 14-32.
- Garrison Runciman, W. (1959). Plato's Parmenides. *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 89-120.
- Guthrie, W. K. C. (1986). *Historia de la filosofía griega IV* (A. Medina González, Trad.). Gredos.
- _____. (2000). *Historia de la Filosofía griega V* (A. Medina González, Trad.). Gredos.
- Kahn, C. H. (2015). *Plato and the post-socratic dialogue: The return to the philosophy of nature* (First paperback edition). Cambridge University Press.
- Louise Gill, M. (2006). Problems for Forms. En H. H. Benson (Ed.), *A companion to Plato* (First, p. 478). Blackwell Publishing.
- Méndez Aguirre, V. H. (2006). *Filosofía y política en La República: La imagen del filósofo dentro y fuera de la utopía platónica*. Universidad nacional autónoma de México.
- Nuño, J. (2007). *El pensamiento de Platón*. Fondo de cultura económica de España.
- Peck, A. L. (1953). Plato's Parmenides: Some Suggestions for Its Interpretation. *The Classical Quarterly*, 3(3/4), 126-150.

- Plato. (2007). *Plato IV (Cratylus; Parmenides; Greater Hippias; Lesser Hippias)* (H. N. Fowler, Trad.; [Repr. der Ausg.] 1926, rev.repr. 1939). Harvard Univ. Press.
- Platón. (1980). *Protágoras* (J. Velarde Lombraña, Trad.). Pentalfa.
- _____. (1988). *Diálogos IV* (C. Eggers Lan, Trad; Introducción de C. Eggers Lan). Gredos.
- _____. (2008). *Diálogos V* (M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, & N. L. Cordero, Trads.; Introducciones de M. I. Santa Cruz, Á. Vallejos Campos & N. L. Cordero). Gredos.
- _____. (2014a). *Platón II: República; Parménides; Teeteto* (C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz, & Á. Vallejo Campos, Trads.). Gredos: RBA Coleccionables.
- _____. (2014b). *Platón III: (Sofista; Político; Filebo; Timeo, Critias; Cartas)* (N. L. Cordero, M. Á. Durán, F. Lisi, & J. Zaragoza, Trads.). RBA.
- Reale, G., Catan, J. R., & Davies, R. (1997). *Toward a new interpretation of Plato*. Catholic University of America Press.
- Rickless, S. C. (2007). *Plato's forms in transition: A reading of the Parmenides*. Cambridge University Press.
- Robinson, R. (1942). Plato's Parmenides. I. *Classical Philology*, 37(1), 51-76.
- Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón* (J. L. Díez Arias, Trad.; Tercera edición). Cátedra.
- Santa Cruz, M. I. (1998). Platón y el neoplatonismo. En J. J. E. Gracia (Ed.), *Concepciones de la metafísica* (pp. 27-49). Editorial Trotta: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sedley, D. (2007). Equal sticks and stones. En D. Scott (Ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat* (p. 425). Oxford University Press.
- Solmsen, F. (1971). The Tradition about Zeno of Elea Re-Examined. *Phronesis*, 16(2), 116-141.

Taylor, A. E. (1972). *A commentary on Plato's «Timaeus»*. Clarendon Press.

Vegetti, M. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Gredos.

Wyller, E. A. (1962). Plato's «Parmenides». Another Interpretation. *The review of Metaphysics*, 15(4), 621-640.