

Universidad de Valladolid

Grado en Filosofía

Trabajo de fin de grado

# La perversidad del mundo platónico

Alumna: Carmen Cabo

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo.

Departamento de Filosofía (Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Teoría e Historia de la Educación, Filosofía Moral, Estética y Teoría de las Artes).

20 de junio 2019.

**Palabras clave:** Platón, Teoría de las Ideas, Parménides, Sofista, Político, Metafísica, Escepticismo, Crisis.

**Key words:** Theory of Forms, Parmenides, Sophist, Politician, Metaphysics, Scepticism, Crisis.

**Resumen:**

El objetivo de nuestro trabajo sería intentar arrojar luz sobre el significado de los diálogos tardíos en la teoría de las Ideas platónica. Con el fin de alcanzar este objetivo, se expondría sintéticamente la teoría de las Ideas, sus puntos clave y su desarrollo, y a continuación se pasará al comentario crítico de los textos: *Parménides*, *Sofista* y *Político*.

**Abstract:**

The objective of our work would be to try to shed light on the meaning of platonic later dialogues in the theory of Forms. In order to achieve this objective, the theory of Ideas, their key points and their development would be summarized, and then the critical commentary of the texts *Parmenides*, *Sophist* and *Politician* would follow.

## 0. Índice.

0. Índice.....	3
1. Introducción.....	4
1.1. Una introducción a la teoría de las Ideas de Platón...4	
2. El <i>Parménides</i> de Platón.....	15
2.1. Parménides: la imposibilidad del tiempo.....	16
2.2. Comentario a la primera parte del <i>Parménides</i> .....	19
2.3. Comentario a la segunda parte del <i>Parménides</i> .....	25
2.3.1. Hipótesis I.....	26
2.3.2. Hipótesis II.....	30
2.3.3. Hipótesis III.....	35
2.3.4. Hipótesis IV.....	36
2.3.5. Hipótesis V.....	36
2.3.6. Hipótesis VI.....	39
2.3.7. Hipótesis VII.....	39
2.3.8. Hipótesis VIII.....	40
2.3.9. ¿Conclusión aparente?.....	40
3. El <i>Sofista</i> : verdad e imágenes.....	40
4. El <i>Político</i> : abandono del filósofo rey.....	55
5. Conclusiones.....	62
6. Bibliografía.....	66

## 1. Introducción.

En la presente introducción esperaba poder justificar por qué, nada más y nada menos, voy a comentar los diálogos platónicos de transición, en concreto el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*. Ya sólo con el primero de ellos, si fuera la única obra de Platón, se le podría haber apodado “más oscuro que Heráclito”. El único objetivo de estos comentarios sería ver la problemática de la teoría metafísica de Platón en sus propias obras. En cierto modo, uno puede ver cómo en estos diálogos de Platón se nos invita a estar en un terreno de nadie, en el que no se puede ser platónico ni aspirar prácticamente a nada que no sea un escepticismo metafísico. Empezaremos abriendo con una visión panorámica de la metafísica de Platón en general, pasando brevemente por buena parte de sus diálogos, para después centrarnos en los diálogos que nos conciernen. Mientras los diálogos como el *Sofista* y el *Político* se dejan comentar con cierta amabilidad, el *Parménides* es harina de otro costal, y de ahí que la extensión requerida para este diálogo sea mayor que en los anteriores. Una de las virtudes o defectos de Platón es que en unas pocas páginas es capaz de abrir cien problemas del mundo de la filosofía a la vez, sin resolver nada. Así, por ejemplo, en el *Político*, uno puede encontrar problemas epistemológicos, metafísicos y políticos.

### 1.1. Una introducción a la teoría de las Ideas de Platón.

En este apartado aspiramos a reconstruir, siguiendo a G.M.A Grube y a David Ross<sup>1</sup> la teoría de las Ideas platónicas, en la medida de lo posible y en el espacio mínimo permitido, para poder pasar después al núcleo del trabajo que consiste en los problemas de la teoría platónica, en sus propios diálogos de transición.

Empezaremos pues, con los diálogos de juventud, siguiendo el orden cronológico que establece Ross<sup>2</sup>, que sólo puede ser dado en calidad de probable. También hemos de señalar que la realidad es que, aunque la teoría de las Ideas<sup>3</sup> ha sido siempre entendida como el alma del pensamiento platónico, no aparece apenas en sus diálogos, frente a otros temas que, sin embargo, sí se tratan más. En los diálogos de juventud no se hace apelación directa a la teoría de las Ideas, sólo a partir del *Banquete* comienza a darle un

---

<sup>1</sup> En general seguiremos a estos dos autores, no obstante, cuando tomemos las ideas de otro, así lo indicaremos.

<sup>2</sup> Cf. Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. José Luis Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1989. Página 25.

<sup>3</sup> Utilizaremos los términos ‘Ideas’ y ‘Formas’ como equivalentes.

mayor papel. Y la realidad es que, después del *Sofista*, la teoría prácticamente desaparece. Esto normalmente se explica a través de dos hipótesis: (1) puede ser porque la teoría de las Ideas se da por ya demostrada y no es necesario volverla a tratar, o (2) precisamente que Platón la pone en duda tras los diálogos de transición.

En principio, tomaremos como el primer diálogo platónico el *Cármides*. En este diálogo, Cármides y su tío Critias intentan alcanzar una definición de la *sofrosine* o autocontrol, pero fracasan. Se propone que el dominio de uno mismo se puede lograr gracias al conocimiento de uno mismo, no obstante, no se da a entender tampoco que este sea el resultado final con el que se haya de concluir, aunque parece lo que más se correspondería al pensamiento de Platón. En este diálogo, la teoría de las Ideas está completamente ausente, al menos de forma explícita. D. Ross sin embargo, sí entiende que la teoría de las Ideas ya está implícita en estos diálogos. En el *Laques* encontramos expresiones como “el valor en sí”, pero Grube entiende que sólo se refiere a cualidades comunes a todas las acciones valerosas, cualidad que están intentando definir. En el *Eutifrón* y en el *Lisis* (que es un precedente al *Banquete* en cuanto trata el tema del amor), aparecen también expresiones de este tipo, y son difíciles de entender sin una teoría de las Ideas de fondo. Se entiende que aquí las Formas platónicas se conciben de modo inmanente y no trascendente. En el *Hippias Mayor*, así como en el *Menón* hay una ausencia de compromiso con la teoría de las Ideas, pese a que en el *Menón* se habla de la Forma de *areté* o virtud como inmutable y permanente. En este diálogo se responde al sofisma sobre la imposibilidad del conocimiento lanzado por Menón mediante la teoría de la reminiscencia. Menón argumenta que lo que conocemos no podemos aprenderlo, puesto que ya lo conocemos, y tampoco podemos descubrir lo que no conocemos, ya que no podremos reconocerlo cuando lo veamos. Sócrates responde defendiendo que todo conocimiento es recuerdo y el resto del diálogo se consume en una investigación sobre la diferencia entre creencia y conocimiento.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Respecto al conocido diálogo *Protágoras*, Grube entendería lo mismo que respecto a los anteriores diálogos de juventud, mientras los defensores de las doctrinas no escritas de Platón abordarían el desarrollo de otro modo. Cf. Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2012. P. 29. Por ejemplo, Szlezák defiende que Platón ya tiene una teoría del alma en este diálogo, y podría haberla empleado en su respuesta a Calicles, sin embargo, no lo hace porque cree que su interlocutor no tendrá la capacidad de apreciarla (por la disposición filosófica que está tomando Calicles). Cf. Szlezák, Thomas A., *Leer a Platón*, trad. José Luis García Rúa, Madrid, Alianza universidad, 1997. P. 23.

El siguiente diálogo que corresponde cronológicamente es el *Crátilo*, el cual se ubica después de la primera visita a Sicilia, 389-388. En el caso del *Crátilo* debe resolverse si los nombres que refieren a las cosas son nombres convencionales o existe alguna relación definida y natural entre una cosa y su nombre. Platón de nuevo parece no posicionarse, al menos no de forma clara. En todo caso se muestra muy crítico con la postura que sostiene una relación natural entre los nombres y las cosas. El *Banquete* se suele fechar en el 385 o más tarde. Las Ideas aquí aparecen por primera vez en términos de trascendencia por la boca de Diotima, de la que se dice que es maestra de Sócrates. En los diálogos anteriores las Ideas se entienden más bien como inmanentes a las cosas<sup>5</sup>. La Belleza suprema es aquí descrita como objeto de todo deseo y diferente de todos los objetos bellos. Aparece escrita en términos iguales a los que luego aparecen en el *Fedón* cuando se refiere a las características de las Ideas, aunque con muchos menos tecnicismos, por ejemplo, no se llama *morfe* ni *eidos* a la Idea. El no usar un término fijo ha causado muchos quebraderos de cabeza entre los intérpretes de Platón, la perspectiva que aporta Grube sobre el tema es, sin embargo, mucho más simple. Para Grube, Platón ni siquiera quería emplear tecnicismos o palabras exactas para referirse a las Ideas y la forma de nombrarlas le era indiferente.

En el *Fedón*, las Ideas platónicas toman un protagonismo inexistente en los anteriores diálogos, aunque aparecen subordinadas a la prueba de la inmortalidad. Asimismo, pese a afirmar que el conocimiento se inicia a partir de ciertas percepciones sensibles, la existencia de las Ideas se defiende como existencia separada de forma explícita<sup>6</sup> y se llega a una exposición ordenada de la teoría de las Ideas, que va aumentando de dificultad según se aproxima el final del diálogo. Igualmente, aún no plantea la relación entre las realidades absolutas y las cosas particulares que percibimos. Sí describe las Ideas como realidades como lo bueno, lo igual, lo bello, etc, que son absolutamente verdaderas, únicas, permanentes, eternas, y no perceptibles por los sentidos del cuerpo. Se defiende que sólo a través de un proceso de razonamiento semejante al matemático pueden ser conocidas. Aunque se dé primacía al pensamiento abstracto, se deja abierto que el proceso requiere también del apoyo de lo sensible, aunque no se especifique qué. También se traza una relación entre la teoría de la reminiscencia y el conocimiento de las Ideas, que no se había presentado en el *Menón*.

---

<sup>5</sup> Cfr. op. cit. Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*, p. 38.

<sup>6</sup> *Fedón*, 65 b.

En la *República* no aparece la teoría de las Ideas hasta el libro V. Grube entiende que Platón pretende construir la ciudad y la educación de los guardianes sin recurrir a su metafísica, sólo para volver a ella a la hora de sostener cuáles habrían de ser las obligaciones del gobernante. La Idea de Bien se entiende como efectivamente alcanzable, o de lo contrario, muchos tomarán a broma y mofa que los gobernantes debieran ser filósofos. Cuando en *República 500 e y ss.* señala que el filósofo gobernaría la ciudad igual que un pintor se sirve de un modelo, de modo que, para intentar realizar la justicia eterna en las vidas de los hombres el filósofo miraría solamente la bondad que hay en su alma. Si la Idea de Bien fuera efectivamente inalcanzable el gobierno del filósofo sería también imposible, y los hombres estarían condenados a vivir siempre de forma miserable:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de un modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados, ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente.<sup>7</sup>

Si la Idea de Bien fuese alcanzable, la utopía platónica sería realizable. Aunque las clases sociales que se dediquen a otros asuntos menos excelsos que la contemplación del Bien parecen quedar siempre condenadas a la ignorancia y dedicadas a asuntos técnicos, que desde la filosofía platónica son despreciables pese a que no existiría la polis sin ellos. En otros diálogos, como es el *Sofista* sí se da a entender más explícitamente que, de hecho, las Ideas son alcanzables, y se habla siempre de ellas en plural. Por otro lado, como es sabido, en la *República* se introduce el símil de la línea platónica, que deja, como es costumbre en Platón, innumerables cuestiones abiertas. El mundo físico es explicado como ser y no ser a la vez, por tanto, imposible de ser objeto de conocimiento real. Se dice de los objetos que pertenecen al mundo sensible, que imitan aproximadamente o que participan del mundo suprasensible. Esto es más tarde recogido como cuestión abierta en Platón y como crítica por Aristóteles. Aristóteles acusa a Platón de hablar con palabras vacías en cuanto que explica la relación entre el

---

<sup>7</sup> *República*, 474 d y e.

mundo sensible y el inteligible en términos como la “participación” sin si quiera explicar en qué consiste la participación supuestamente dicha. El caso es que ni siquiera Platón habla siempre en términos de participación. De nuevo, nuestro autor no es riguroso en este aspecto introduciendo incluso otros nombres. Ninguno de los objetos del mundo sensible posee cualidades permanentes, sino que están siempre sometidos a mutación y la ciencia ha de tratar sobre objetos universales. En el mundo inteligible tenemos el Bien del cual se derivan la verdad y el conocimiento. Del Bien aparecen aquí como derivados la verdad, el conocimiento y el alma. ¿Pero qué es el Bien? Siempre aparece de forma enigmática y parece que ha de entenderse no como semejante a un placer sino más bien como similar a un conocimiento. El conocimiento matemático quedaría relegado, en el símil de la línea, a un conocimiento dianoético, del que no se explica con claridad cuál es su relación con el mundo inteligible, si bien es cierto que una vez Platón dice que la aritmética nombra la verdad, pero no es la verdad misma “el arte de calcular y la aritmética tratan del número [...] entonces parece que conducen hacia la verdad.”<sup>8</sup>

Quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas ' artes' (*techne*), para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.<sup>9</sup>

Platón mantendría entonces que toda ciencia verdadera se ocupa de lo trascendente y de objetos que no pueden alcanzarse mediante la mera experiencia de los sentidos.

Dice Grube<sup>10</sup> que no debe sorprendernos encontrar en el libro IV de la *República* una Forma para la maldad, pues también aparecerá en el *Fedro* y el *Sofista*. Esta lectura de las Ideas negativas también sería acorde con la lectura de otros pasajes, por ejemplo, del

---

<sup>8</sup> Ibid., 525 a.

<sup>9</sup> Ibid., 511 b

<sup>10</sup> Cfr. op. cit. Grube, *El pensamiento de Platón*, página 61.



*Teeteto*<sup>11</sup>. Si bien, es cierto que Platón nunca afirma explícitamente que existan Ideas negativas. De todos modos, la Forma está apareciendo aquí como una entidad lógica. Con el símil de la línea se crea cierta jerarquía y las de mayor amplitud predicativa son las más fundamentales, quedando reservado el puesto más alto para la Idea de Bien, que se manifestaría como belleza cuando apareciese como medida y proporción, y si deviene como conocible, entonces aparecería como verdadera. Aunque el símil de la línea es de sobra conocido por cualquiera que se haya acercado mínimamente a la filosofía, pasaremos a exponerlo brevemente porque será de interés para los diálogos que vamos a tratar principalmente.

La forma más baja de conocimiento es la *eikasía*, la forma más baja de opinión. Se puede traducir como conjetura, pero alude a las imágenes, a las sombras y reflejos que vería el prisionero de la cueva en un primer nivel. Una forma considerablemente mejor de opinión, que sin embargo no es todavía episteme, sería la *pistís*, que se traduce habitualmente por creencia. En el mito de la caverna, la *pistís* se da exactamente cuando el hombre puede al fin desplazarse al menos por la cueva y aunque no tenga la claridad de la luz solar, tiene la del fuego que permite ver los cuerpos materiales. En ese estadio el ser humano puede hacerse a la idea de cómo puede funcionar el mundo sensible. La mejor forma de opinión es la *dianoia*, que sería la ciencia inferior y que correspondería a la rama de la matemática: la aritmética y la geometría. *Dianoia* se suele traducir por entendimiento, en contraste con la verdadera ciencia que sería asunto de la inteligencia. Pero en Platón el conocimiento matemático no puede ser el mejor. Platón considera que la matemática padece de defectos epistemológicos como son el partir de supuestos y axiomas, y la necesidad de ayudas sensibles que consistirían, por ejemplo, en diagramas, figuras o puntos. Las matemáticas no pueden dar razón última de sus demostraciones, no hay demostraciones matemáticas sin supuestos. En todo caso, es cierto que de ser las matemáticas el conocimiento último no habría posibilidad de una ciencia primera como la metafísica, cosa que Aristóteles pondrá de manifiesto con claridad meridiana. En la *Metafísica*, sus reflexiones epistemológicas le llevan a plantear que sucedería lo mismo con la física: “Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, esta será anterior, y filosofía primera, y será

---

<sup>11</sup> *Teeteto*, 176 d y ss.

universal”<sup>12</sup>. En Platón, si no hubiese dialéctica, la matemática sería la ciencia primera.<sup>13</sup> Pero finalmente, la ciencia verdadera sería la dialéctica. La dialéctica, por un lado, sirve para salir de la caverna, es una propedéutica, y por otro, un conocimiento último. Es a la vez un conocimiento que hace de camino, y también de meta. La circularidad de esto es problemática en cuanto que el Bien es realmente alcanzable y no un faro regulativo que seguir. En la ciencia dialéctica los objetos son las Formas, y el procedimiento de la dialéctica que Platón describe en varios de sus diálogos consta de análisis y síntesis.

La palabra filosofía, que para nosotros no significa más que un cuerpo de teorías y de investigaciones, tiene para Platón un sentido más vital y subjetivo. La filosofía es, como su nombre indica, el amor por la sabiduría, el apasionado esfuerzo por conquistar la verdad y la luz que es, en un cierto grado, patrimonio de toda alma humana.<sup>14</sup>

Así, el sentido de la filosofía platónica, que es reconocido de forma ya explícita y completa en textos como la *República*, apunta a una consideración vital de la filosofía en cuanto doctrina, que apela al alma humana de forma completa y no sólo a su entendimiento. De ahí, las palabras de A. E. Taylor, que curiosamente en su libro sobre Platón, inserta al griego en la tradición de Leibniz y de Frege, lo cual es bastante cuestionable.<sup>15</sup>

En el *Fedro*, las Ideas volverán a aparecer como entidades lógicas. Un hombre que no haya visto las Ideas es una contradicción en los términos. La naturaleza del alma aparece como vinculada a lo divino y la belleza se describe aquí como la percepción más clara y la recordada y amada con más facilidad. El método de la ciencia consiste en la clasificación correcta de las cosas en clases, cada una de las cuales corresponde a una Idea. Sólo los dialécticos son capaces de dividir las cosas en clases de acuerdo con sus

---

<sup>12</sup> *Metafísica*, VI, I, 1025 a 25.

<sup>13</sup> Es interesante ver cómo después en la Academia, los sucesores de Platón, Espeusipo y Jenócrates, resitúan el papel de la matemática, colocando por ejemplo los números y las magnitudes en el lugar de las Ideas platónicas. “Parece fuera de toda duda que fue Espeusipo quien negó la existencia de las Ideas y los Números Ideales a la vista de las aporías que suscitaba la teoría”. Vallejo Campos, “Platón y la Academia” en *Historia universal del pensamiento filosófico*, Ortuella (Vizcaya), Liber, 2007, p. 378. También cfr. op. cit. *Metafísica* XIII, 9, 1086 a, 2-5 y XIV 2, 1090 a 8.

<sup>14</sup> Taylor, A. E.; *Platón*, trad. Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2014. Página 35.

<sup>15</sup> Entre otras cosas, el paradigma en el que se mueven tanto Frege como Leibniz es mecanicista y logicista, pretensiones que muy anacrónicamente podrían atribuírsele a Platón. Y más aún porque, al menos en Frege no existe tal cosa como el ámbito de la noesis, aunque admita una ontología de tipo matemático.

características comunes y de acuerdo con las Formas universales. Sólo los dialécticos son capaces de ver lo múltiple desde la unidad.

Hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de paranoia bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros.<sup>16</sup>

Llegaríamos ahora a los diálogos de transición que constituyen los textos principales de este trabajo, el *Parménides* y el *Sofista*, así como el *Político*. Seguiremos con Grube y en un apartado específico lo retomaremos de forma más amplia.

El *Parménides* es un diálogo que siempre ha constituido “una fuente de perplejidad”<sup>17</sup> para quienes estudian a Platón. En los extremos de las interpretaciones, encontramos la lectura neoplatónica, que encuentra significados ocultos por todas partes, o quienes directamente han optado por interpretar el *Parménides* como una broma de Platón. Otra lectura común es que Platón en este diálogo estaría criticando las malinterpretaciones de su teoría. El problema de esta lectura es que, si así fuera, no se entendería por qué Aristóteles posteriormente las tomaría en serio y las recogería en su *Metafísica* como críticas contra los platónicos. Sea o no el *Parménides* una fuente de autocrítica platónica, es cierto que, en la Academia, tras la muerte de Platón, tanto Espeusipo como Jenócrates se vieron en la necesidad de reformular la teoría, hasta que finalmente la propia Academia acabó en el escepticismo.

El *Teeteto* se suele fechar entre el *Sofista* y el *Parménides*, sobre el 369 o más tarde, y en él se trata el problema del conocimiento. Hay además una especie de retroceso al estilo de la primera época: no extrae conclusiones y no llega nunca a la definición buscada. Tampoco hará uso explícito de la teoría de las Ideas cuando era de esperar que lo hiciese. El objetivo del diálogo es la refutación del relativismo que se atribuye a los discípulos de Heráclito y de Protágoras, ya que sus premisas imposibilitan el tipo de conocimiento buscado por Platón (eterno, inmutable, ...). La percepción sensible es descartada como fuente de conocimiento ya que carece de fiabilidad, puesto que las percepciones sensibles son causadas por el mundo sensible que es siempre cambiante.

---

<sup>16</sup> *Fedro*, 265 e y 266 a.

<sup>17</sup> Op. cit. Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 66.

Grube sostiene<sup>18</sup> que cabe considerar el *Teeteto* como una respuesta a las palabras últimas del *Parménides* sobre las cosas, y se presenta como alternativa frente a la teoría del flujo que “quien es más sabio es medida”<sup>19</sup>. Por otro lado, al igual que en el *Fedón*, se atribuye al alma la capacidad de percibir por sí misma el ser, el no-ser, la semejanza, la desemejanza, la identidad, la diferencia, la belleza, la fealdad, el bien, el mal, su naturaleza y sus relaciones mutuas<sup>20</sup>. Este conocimiento no puede ser reducido a las percepciones sensibles y constata que, tratar de comprender todo desde estas impide dirigir la mirada a lo que es propio del hombre. Será Aristóteles quien señale luego que renunciar a la metafísica es abandonar el conocimiento más importante para el hombre “sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde”<sup>21</sup>. El *Sofista* comienza por la exposición de seis definiciones para intentar concretar quién es el sofista y cómo distinguirlo del filósofo y del político. Así, de hecho, tiene lugar el diálogo *Político*, que se entiende como continuación del *Sofista*. Algunos comentaristas de Platón argumentan que debería haber una tercera obra dedicada a definir al filósofo, cumpliendo así lo que promete en el *Sofista* y en el *Político*. No obstante, esta tercera obra no se ha encontrado. En este diálogo tenemos algunas respuestas también al *Parménides*, por ejemplo, se trata de esclarecer los usos de “ser”, lo cual señala Grube<sup>22</sup> que es curioso porque contradice algunos usos de “ser” en los primeros diálogos, pues, de hecho, en determinadas ocasiones se usan falacias para rebatir al adversario. Sócrates dice que predicados contrarios pueden ser aplicados a los mismos objetos dentro del mundo físico pero, sin embargo, quedaría sorprendido si alguien pudiera decir con verdad que la Idea de Igualdad pudiese de alguna forma ser calificada como desigualdad. “Sócrates no es” niega la existencia de Sócrates, pero al decir que “Sócrates no es guapo” se expresa algo que refiere a un sujeto, que es distinto que “guapo”, y en ese sentido, el no-ser es. Movimiento, alma y vida tienen un puesto en el mundo suprasensible, así como en el *Sofista* se lleva a cabo la explicación sobre cómo se relacionan las Ideas entre sí, rompiendo el aislamiento del *Parménides*. Grube señala que se combinan entre sí “como necesariamente ocurre en un razonamiento abstracto”<sup>23</sup>, y si bien es cierto que tanto en el *Sofista* como en el *Parménides* no usa el término *eidós*

---

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 72.

<sup>19</sup> *Teeteto*, 179 b.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 185 c y d.

<sup>21</sup> Op. cit. *Metafísica*, I, II, 982b 30.

<sup>22</sup> Cf. op. cit. Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 73.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 78.

sino la palabra género, este asunto no es relevante en la interpretación de Grube. Platón, además, se ocupa solo de cinco géneros: el ser, el reposo, el movimiento, la identidad, y la diferencia, diciendo que el ser es la única que se combina con todas las demás. No se pueden combinar todas las Ideas con todas porque en tal caso cualquier predicado sería verdadero, y no cabría hablar de leyes objetivas en el universo.

También se presenta el debate entre quienes son llamados “amigos de las Ideas” (sin que se sepa a día de hoy quiénes pudieran ser) los cuales asumen la teoría de las Ideas de forma muy similar a lo dicho explícitamente en diálogos como la *República*, el *Fedón* y *Parménides*. Los “amigos de las Ideas” califican el mundo como devenir en lugar de como realidad, lo cual se presenta como oposición a los materialistas. Asimismo, el problema de la relación entre las Ideas y el mundo sensible vuelve a ponerse de manifiesto, ya que, con Platón, sencillamente, hablando en términos de participación, imitación, etc., no se había explicado nada. Se señala aquí que las Ideas, al ser conocidas están sometidas a cierto tipo de actividad.

En el *Político* no se hace ninguna contribución a la teoría de la Ideas, si bien hay un pasaje llamativo en el que argumenta a favor de una verdad objetiva, que en este caso es un patrón absoluto de medida. Se defiende aquí algo muy difícil de sostener en la posteridad del pensamiento filosófico: una medida objetiva existente por la cual las cosas son grandes o pequeñas y que permite juzgar de forma absoluta. Es decir, algo tal como un punto de referencia absoluto con el cual todo puede compararse, medirse, etc. Sin embargo, las Ideas no se mencionan en este pasaje. Del *Político* también llama la atención la parte en la que se trae a colación el mito que parece demostrar la influencia en Platón de las antiguas creencias sobre los ciclos de progreso y retroceso en la humanidad. Platón nunca dice sin embargo si en el mundo sensible es posible vivir con una moral mejor, por ejemplo, de forma que la Humanidad se acerque más en conjunto al mundo divino al que originalmente pertenecen, el suprasensible. La mejora moral sólo es posible en unos pocos humanos. Otra de las tesis relevantes del *Político* es que se abandona la idea del filósofo gobernante. No obstante, trataremos esto más adelante.

El *Timeo* es un diálogo muy importante, no sé si tanto en el pensamiento de Platón (considerado por él mismo), pero sí por su influencia posterior. En él se pregunta de manera directa por la existencia de las Ideas<sup>24</sup> y la respuesta es que sin ellas no es posible una diferenciación entre la opinión verdadera y la ciencia. También vemos en

---

<sup>24</sup> Cf. op. cit. Taylor, *Platón*. P. 41.

este diálogo de forma clara la teleología que habita en el pensamiento platónico y que en general, se comparte por todo el pensamiento griego de la época, por ejemplo “ser bueno” significa ser bueno en relación a un fin racional.

Saltamos las *Cartas* de Platón, que puede que fueran escritas después del *Político* para comentar brevemente entonces, el *Filebo* y las *Leyes*. En el *Filebo* se plantean de nuevo problemas a la teoría de las Ideas, como si las Ideas pueden presentarse como unidad y pluralidad a la vez. Asimismo se habla en términos de “mónadas” al inquirir que si estas existen pueden estar presentes en muchos individuos particulares y conservar a pesar de ello su unidad. Platón ya no acude a la teoría de las ideas para tratar de solucionar el problema. Respecto a los cambios en los nombres, Grube defiende que Platón nunca vinculó sus Ideas a un nombre técnico y como comentábamos antes, no debe prestarse excesiva atención a esos detalles, pese a que ello haya causado ríos de tinta y dificultades a los comentaristas.<sup>25</sup> En esta ocasión, el que se las denomine mónadas sirve para subrayar su unidad frente a la multiplicidad. En este diálogo, la teoría que se ofrece para contestar al problema que surge parece más de tipo pitagórica “lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite”<sup>26</sup>. A partir de esta ontología del último Platón, se logra explicar el mundo físico. Tiene también cierta similitud con la que más tarde será la metafísica de Aristóteles, pues, por ejemplo, donde Platón habla aquí de límite, Aristóteles hablará de forma, lo ilimitado en Platón, es similar a la materia en Aristóteles, etc. Con todo, Grube sostiene que este cambio no implica que Platón abandonase la teoría de las Ideas, sino que se da ya por presupuesta y sirve de base para este añadido posterior. En el *Filebo* también se defiende que el Bien no es una Forma, al menos, no una Forma como otras, ya que la belleza, la simetría y la verdad que sí lo son, se derivarían en cierto modo del Bien. Como continuación a la tesis sostenida anteriormente de que las Ideas pueden ser actuadas, también se dice que el alma es la única cosa capaz de producir moción. En este diálogo es en el que más se intenta explicar la noción de participación aunque no de reemplazarla<sup>27</sup>, la fórmula de límite, ilimitado, mezcla y causa quiere abarcar todos los casos en los que la participación puede darse.

---

<sup>25</sup> Cf. Op. cit. Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 81. De nuevo, asumimos aquí que Platón no estaba preocupado por hablar con tecnicismos respecto de sus Ideas.

<sup>26</sup> *Filebo*, 16 c.

<sup>27</sup> *Ibid.* 26 b y ss.

*Las Leyes*, por último, son escritas algunos años antes de la muerte de Platón, que se fecha sobre el 348-347. Es un tratado de política práctica. No hay referencia ninguna a la teoría de las Ideas. El conocimiento es el que hace el alma semejante a los dioses, pero no se invoca en absoluto a las Ideas, aunque se insista en la existencia de una teleología y de un orden en el cosmos. Grube sostiene, frente a otros comentaristas, que Platón creía en las tesis básicas de la teoría de las Ideas hasta el final de sus días pese a ser lo suficiente lúcido como para ver incluso las objeciones que podían plantearse. En todo caso, en las *Leyes* la metafísica no es el aspecto que se está discutiendo, sino que Platón se centra en el hombre de Estado y cómo este ha de poseer valores eternos:

¿Es que nuestro argumento es el mismo para todas las cosas importantes: que es necesario que los que vayan a ser auténticos guardianes de las leyes sepan realmente la verdad de ellas y sean capaces de investigarla teóricamente y de aplicarla a la realidad, juzgando lo que se hace de manera correcta y lo que no sucede según la naturaleza? [...] ¿Acaso no es una de las cosas más bellas la doctrina de los dioses, precisamente lo que hemos explicado con seriedad, que existen y también de cuánto poder se muestran poseedores y no sólo saber la medida en que un hombre puede conocer eso, sino también tener comprensión con la mayoría de los habitantes de la ciudad, porque siguen sólo la palabra de las leyes, y prohibir el servicio a los que vayan a participar de la guardia, si no pone cada uno todo su empeño en alcanzar toda la certeza de las certezas sobre los dioses? ¿Y que esa prohibición debe consistir en no elegir nunca para guardián de la ley al que no sea divino y se esfuerce en eso y en que tampoco se encuentre entre los que se eligen por su virtud?<sup>28</sup>

Cerramos la brevísima exposición al pensamiento de Platón, que esperamos que haga menos extraña la entrada directa a los diálogos de transición seleccionados en este trabajo: *Parménides*, *Sofista* y *Político*.

## **2. El *Parménides* de Platón.**

En el comentario a este diálogo seguiremos de cerca la interpretación de Cornford, con lo que no seguiremos las lecturas neoplatónicas ni las interesantes aportaciones de quienes tienen en cuenta las doctrinas no escritas de Platón (como la de Thomas Alexander Szlezák). Respecto al neoplatonismo, cabe hacer una crítica a su interpretación, si bien estoy lejos de despreciarla y entiendo que cuadra bien con muchos textos platónicos. No obstante, tampoco es la única interpretación que consigue esto, y es claro que ninguna interpretación hasta la fecha resuelve todas las incógnitas

---

<sup>28</sup> *Leyes*, 966 c.



de la obra platónica. El esquema de Plotino no encuentra soporte ni en las *Cartas* ni es consistente con la teología de Platón tal y como aparece en el *Timeo* y *Las leyes*. Tampoco la lectura neoplatónica tiene mucho que ver con la interpretación que hace Aristóteles de su maestro y contemporáneo Platón (y sólo por conciencia y sentido histórico se nos invita a pensar que nadie podía leer mejor a Platón que Aristóteles y sus contemporáneos). Si ya de antemano uno conoce que filósofos como Platón y Aristóteles, al presentar los problemas de los pensadores presocráticos, los distorsionaban al desplazarlos a su propio marco conceptual de forma anacrónica, y haciéndoles dar cuenta de problemas filosóficos que son los de Platón y Aristóteles pero no los de Tales y otros presocráticos<sup>29</sup>, la misma falta de conciencia histórica recae sobre quienes entienden que la mejor lectura de Platón es la que hace Plotino. Platón no es además un autor que escriba pensando en sus futuros lectores, como fue el caso de otros filósofos que admitían de antemano que no serían reconocidos por sus contemporáneos. Esta reivindicación de ser leído póstumamente es totalmente moderna.<sup>30</sup> Puede pensarse en muchos casos, como por ejemplo el de Schopenhauer, al que se empezó a leer cuando este era ya anciano, o en el caso de Nietzsche, al que sólo se le lee póstumamente (salvando cuatro excepciones). La interpretación neoplatónica sería sin embargo la que prevaleció en la Edad Media, así como influyó fuertemente en la conformación de la teología negativa. Esto también se debió a que no se tenía acceso al *Parménides* original, pero sí al comentario de Proclo y así fue durante un largo periodo histórico. Para cuando el diálogo fue accesible, la interpretación neoplatónica se había vuelto la tradicional y siguió entonces conservando la vigencia.<sup>31</sup>

### 2.1. Parménides: la imposibilidad del tiempo.

Antes de comentar el diálogo platónico sobre Parménides vamos a proceder a exponer de forma muy somera algunas de las tesis principales de Parménides. Parménides expuso su cosmología reconociendo su falsedad, en discusión con el pitagorismo de la

<sup>29</sup> Havelock, Eric A.; *Prefacio a Platón*, trad. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994, p. 12.

<sup>30</sup> "Algunos nacen póstumamente. [...] Estaría en total contradicción conmigo mismo si esperase contar ya hoy con oídos y manos para mis verdades: que hoy día no se me oiga, que hoy día no se sepa qué tomar de mí, no solo resulta algo comprensible, hasta me parece que es lo justo. [...] Cuando en cierta ocasión el doctor Heinrich von Stein se quejó con total honradez de no haber entendido ni una palabra de mi *Zarathustra*, le dije que no pasaba nada: haber comprendido seis frases, esto es, haberlas vivenciado, es algo que eleva a los mortales a un nivel superior al que podrían alcanzar los hombres 'modernos'." Nietzsche, F., "Ecce homo" en *Obras completas. 4, Escritos de madurez II y complementos a la edición*; trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Marín Navarro y Diego Sánchez Meca; Madrid, Tecnos, 2016. Pág. 809.

<sup>31</sup> Cf. Cornford, Francis, *Platón y Parménides*, Madrid, Antonio Machado libros, 2015. P. 24.



época, que también influiría en Platón. Explicar la cosmología en el siglo V consistía en encontrar un primer principio desde el cual derivar la multiplicidad de lo real. Para Parménides era claro que una vez descrito el primer principio era imposible salir de él y derivar la multiplicidad. Parménides defendía que hay un ser sustancial, y la consecuencia lógica de esa asunción es que lo múltiple, por mucho que sea lo que percibimos normalmente, por mucho que sea lo aceptado por el sentido común, no tiene verdadera realidad. Además, como innovación frente a los sistemas anteriores, el ser de Parménides es inmóvil hasta el punto de no estar vivo y no tener necesidades que satisfacer. Los otros filósofos, decían que del primer principio que siempre es se habría originado el mundo del devenir,

todos admitían que su Ser primario real nunca había comenzado ni cesaría de existir jamás. Pero, al lado de esto, nacía y se desarrollaba un mundo de cosas real y ordenado. ¿Desde dónde? No desde el Ser real originario, pues ese era ya, de forma absoluta y completa; ningún otro ser podía surgir de él. Ni tampoco desde la nada pues todos estaban de acuerdo en que nada podía surgir de la nada. Por tanto, un mundo cambiante, compuesto de muchas cosas reales, nunca puede surgir.<sup>32</sup>

El devenir, el cambio y el tiempo mismo son irreales una vez que se postula un ser como principio real y originario. Una cosa puede ser o no ser, no hay nada tal como el “llegar a ser” ni hay grados de ser. El pensamiento siempre tiene que ser pensamiento de algo, pero es cierto que los mortales tendemos a pensar cosas falsas, esto es así cuando, por ejemplo, pensamos en la corrupción y en la generación. Entonces no se está pensando nada real y, por tanto, no tiene significado.<sup>33</sup> No hay posibilidad de ciencia del mundo sensible ya que este no es más que una ficción humana. La obra de Parménides que se conserva consta de dos partes, aparte del proemio inicial: la vía de la verdad y la vía de la apariencia. Desde la vía de la verdad habla de lo Uno como una verdad irrefutable, mientras en la parte que versa sobre la vía de la apariencia, de la que apenas se conserva nada, escribe una cosmogonía en la forma tradicional. Como entre la vía de la verdad y la vía de la falsedad hay un abismo insalvable que el propio Parménides considera tal, no se puede entender que su obra sea una contribución como la del resto de los filósofos de la naturaleza. Estos partían de un primer principio y derivaban la multiplicidad, pero Parménides se queda en el primer principio porque ve como contradictorio que una vez postulado el ser uno con esas características pueda derivarse

---

<sup>32</sup> Ibid. P. 85.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, páginas 79 y 80.

nada como el devenir o la multiplicidad. Esa es la razón por la que el propio Aristóteles en su tratado sobre *Física* diga que el ser de Parménides no es un principio en absoluto, porque no sirve para desarrollar nada. En el sistema de Parménides no hay nada más que ese primer ser:

Porque si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio, puesto que principio es tal si es principio de uno o de muchos entes. Examinar si el Ser es uno en ese sentido es, pues, como discutir cualquiera de las otras tesis que se presentan sólo por discutir tales como la de Heráclito o la de que el Ser es un único hombre, o es como refutar una argumentación erística, tal como la de Meliso o Parménides (pues ambos parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen; la de Meliso es más bien tosca y no presenta problemas, pero si se deja pasar un absurdo se llega a otros, y en eso no hay ninguna dificultad).<sup>34</sup>

Con todo esto, desde luego no se entiende por qué escribe una cosmogonía, si en principio, todo lo que refiriese al mundo sensible iba a ser falso, ni tampoco se entiende por qué los sentidos nos engañan y de dónde surgen las falsas apariencias. Este problema de hecho quedará sin respuesta.

## **2.2. Comentario a la primera parte del *Parménides*.**

Volvamos al diálogo platónico. Los temas a tratar van a ir desde la cuestión de lo uno<sup>35</sup> y lo múltiple (que aparece como tema central), a la discusión sobre la apariencia y la realidad, el ser y el no ser, el problema de las Ideas y la extensión de su dominio, así como la relación con el mundo sensible. Las críticas principales del *Parménides* de Platón a la teoría de las Ideas serán tres: (1) la extensión del mundo de las Ideas, (2) el problema de la participación y (3) el peligro de que las formas puedan ser incognoscibles. Platón en el libro V de la *República* ya pensaba en términos cercanos a Parménides al distinguir entre (a) lo real y cognoscible, (b) lo irreal e incognoscible, (c) un mundo situado entre el ser y el no ser. En esto último rompía con Parménides, porque no consideraba este mundo como simple ilusión. No obstante, tampoco es que el mundo sensible tenga en Platón un lugar privilegiado y de hecho, la realidad no se sitúa nunca en el plano de lo sensible sino en el de lo inteligible. Parménides por muchos motivos era el crítico y contraste perfecto para la teoría de las Ideas.<sup>36</sup> Se ha discutido sobre la procedencia de las objeciones que se hacen en la primera parte del diálogo.

---

<sup>34</sup> *Física*, 185 a 5.

<sup>35</sup> Se asume que el uno de que habla es el ser de Parménides y la Idea de Sócrates.

<sup>36</sup> Cf. Op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 139.

Unos creen que Platón piensa en Gorgias cuando habla de la incognoscibilidad de las Ideas, otros que las objeciones son propias de Platón. También se ha planteado que podría ser un proceso de transformación de la teoría de las Ideas a raíz del conocimiento de Platón de argumentos de los sofistas u otras escuelas filosóficas.

El diálogo comienza exponiendo los argumentos de Zenón y su relación con Parménides. Sócrates, responde a Zenón esgrimiendo su propia teoría: la teoría de las Ideas. Admite una pluralidad de Ideas y también de cosas sensibles, al menos aparentemente. Lo sensible aparece fundamentado en lo inteligible, y el devenir no es contradictorio ya que está ordenado por su participación en las Ideas.

La función de las Ideas de semejante y desemejante es central ya que sin estas, dice Sócrates, no habría imágenes. Este problema lleva a su vez al de la unidad y pluralidad y Sócrates señala que no hay nada sorprendente en considerar seres particulares como partícipes de Ideas contrarias, pues un ser humano puede ser considerado como uno y múltiple. Lo verdaderamente sorprendente sería hallar contradicciones en el reino de las Ideas. Platón considera aquí únicamente las Ideas de semejanza, desemejanza, multitud, unidad, reposo y movimiento, sostendrá Proclo que precisamente porque son aquellas sobre las que había girado la obra de Zenón<sup>37</sup>.

Parménides comienza preguntando a Sócrates si acepta la división de todo en *eide* y cosas que participan de los *eide*, y si piensa que existan Ideas de semejanza, unidad y multiplicidad. Una vez que Parménides pone sobre la mesa el problema de la extensión del dominio de las Ideas, Sócrates parece no querer aceptar la consecuencia de que si hay Ideas para todas las cosas, también las habría para cosas tales como la basura. En principio, parece admitir tres tipos distintos de Ideas, y le produce rechazo el considerar que haya Ideas de cosas banales. Por un lado, admite la Idea de semejanza en sí y de las cosas que “hace un poco oíste hablar a Zenón”<sup>38</sup>, por otro, las cosas como lo justo, lo bello, lo bueno, etc., y por último, le causa dudas admitir las Ideas de hombre, fuego o agua, “muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente”<sup>39</sup>. El personaje de Parménides del diálogo plantea por último la posibilidad de una Idea de Basura, y la respuesta que da Parménides al sorprendido Sócrates es una falacia *ad hominem*: acusa a Sócrates de ser demasiado joven como para poder tener la solución a su pregunta. Sócrates no puede

<sup>37</sup> Cfr. Wahl, Jean; *Estudio sobre el 'Parménides' de Platón*, trad. J. M. Q., Madrid, Rubio, 1929, p. 16.

<sup>38</sup> *Parménides*, 130 c y ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*

responder si hay o no una Idea de Basura, pues es demasiado joven para comprender lo que se le plantea como interrogación a su teoría. Teniendo en cuenta los diálogos posteriores podemos suponer, provisionalmente al menos, que Platón sí acepta la consecuencia de que haya Ideas para todas las cosas, pese a que Sócrates sólo se haya ocupado de aquellas que consideraba más nobles, como eran las Ideas éticas o estéticas. Sobre la extensión del dominio del mundo de las Ideas, por un lado se cree que la influencia pitagórica haría que Platón se viese movido a tener en cuenta el mundo y las matemáticas, mientras por el lado de la influencia socrática, tenía que tener en cuenta las Ideas de carácter ético y estético.

Cornford<sup>40</sup> señala que Sir W. D. Ross en *Aristotle's Metaphysics* ofrece una revisión del testimonio de Aristóteles en el cual Aristóteles confirma que Platón, en la última década de su vida, reconoció Formas no solo para los términos morales y matemáticos, sino también para los seres vivos y los elementos, además de las cosas manufacturadas y de todas las acciones y pasiones (los significados de los verbos). La respuesta a la posibilidad de la combinación de las Ideas entre sí de hecho, la trataremos cuando comentemos el *Sofista*, simplemente habrá entonces que hacer frente a las consecuencias de los enunciados que no contienen más que Formas, como por ejemplo “el Movimiento participa de la Existencia”, etc.<sup>41</sup> De todos modos, el siguiente problema que se plantea en el diálogo *Parménides* es el de la relación entre las Ideas y las cosas sensibles. Wahl señala que este problema es derivado de una concepción errónea de las Ideas que las atribuiría la cualidad de ser materiales y separadas. No se pueden aplicar categorías del mundo sensible al mundo inteligible, es decir que sería absurdo pensar las Ideas en términos de tiempo, espacio, etc, aunque entonces poco sentido tiene después el decir que son eternas (ya que es una consideración temporal). No veo que apliquen categorías que no sean “del mundo sensible”, las excepciones podrían ser categorías matemáticas. Los conceptos religiosos también en su definición incluyen un nexo con el llamado “mundo sensible” salvo que se apele a lo inefable y al absurdo, que entonces, de poco sirve al pensamiento filosófico. ¿Qué categoría sería únicamente propia del mundo inteligible? Realmente, ninguna. Todas ellas están vinculadas con lo que ellos llaman mundo sensible.

---

<sup>40</sup> Cf. op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 143.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.* P. 129

Se debería de dar cuenta además de por qué esas categorías y no otras, si es que se le puede aplicar alguna categoría, o bien es preciso mejor seguir el camino de una teología negativa. Hemos rechazado siguiendo a Cornford esta lectura, no hay una teología negativa en Platón, sino más bien, una teología positiva. Respecto a si verdaderamente la crítica del *Parménides* se hace para corregir los malentendidos que ha creado la teoría platónica, es una postura neoplatónica, que, de nuevo, no estamos siguiendo. Wahl, al margen de estas consideraciones, señala que esta pregunta orientó a una teoría que mostraba que las Ideas no eran en sí mismas separables del mundo sensible, no obstante, esto sigue sin explicar la relación entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible. Cornford, sin embargo, sí pone sobre la mesa que las objeciones del *Parménides* van principalmente contra la teoría de las Ideas del modo en que está expuesta en el *Fedón*, en el cual se señala explícitamente la separación entre las Ideas y el mundo sensible.<sup>42</sup> Y el siguiente problema que viene a tratarse será el de la participación de las Ideas en cuanto que, por ejemplo, la Idea de Bien puede estar presente en varias acciones morales a la vez o la Idea de Belleza en diferentes cuerpos sensibles. Es decir, parece que la Idea, siendo una tiene una cierta capacidad de omnipotencia que además es selectiva, porque puede estar en varios sitios determinados a la vez siendo una y no múltiple. Pero si nos damos cuenta, de nuevo Sócrates es sorprendido, pues el problema se está planteando en términos espaciales, y la cuestión se anula en el momento en que se asume que las Ideas no participan o están presentes en el mundo sensible de una forma local, aunque los verbos de participación o presencia remitan literalmente a esta noción de localidad en el lenguaje ordinario.

Pese a que Platón concibe su teoría de las Ideas como necesaria, el cómo participan las cosas sensibles de las Ideas es una cuestión abierta, que queda igualmente abierta en diálogos posteriores. Es el llamado problema del *porismos*, tal y como vieron en el s. XX tanto Husserl como Adorno. Por ejemplo, en el *Fedón*, Sócrates no se pronuncia sobre si la belleza de las cosas consiste en la presencia de la Forma en estas, o si es por su semejanza a la Idea, o por causa de esta. Ninguna de las tres posibilidades se sostiene de todos modos y como bien dice Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, “decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, p. 131 y 133.

<sup>43</sup> Op. cit. *Metafísica* I, IX, 991 a 25

Parménides insiste en las preguntas a Sócrates y se hace explícito el argumento que más tarde aparecerá en la *Metafísica* de Aristóteles reconocido como “tercer hombre”. Si cuando vemos cosas grandes, somos capaces de captar que hay cierto patrón que las hace iguales, por el cual son todas grandes, ¿qué pasa cuando dirigimos la mirada no sólo a las cosas grandes sino también a la Idea de lo grande? Parménides responde que entonces “aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos estos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes”<sup>44</sup>. El argumento del tercer hombre, en definitiva, muestra una regresión al infinito, pero Wahl entiende que este dilema pasa a ser prácticamente ya resuelto en la segunda parte del *Parménides*, pues el infinito supone un problema sólo si se concibe el *eidos* en términos de mundo sensible, pero si lo que se quiere es argumentar en favor de la multiplicidad de lo inteligible, el tercer hombre no es un verdadero problema de la teoría. Este argumento de Wahl no lo entiendo, una teoría abstracta también puede caer en argumentos que den regresiones al infinito.<sup>45</sup> No basta decir que, si no se está hablando del mundo sensible, el argumento del tercer hombre no es una objeción válida. Wahl intenta hacer un rescate neoplatónico de Platón que lamentablemente ni siquiera se entiende. De hecho, el argumento del tercer hombre aparece en una segunda versión en las páginas siguientes, donde se explicita que, si la relación entre las Ideas y el mundo sensible es de semejanza, entonces hay una Idea para esa relación: “Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma Forma?”<sup>46</sup> Se concluye que “no es por semejanza por lo que las otras cosas toman parte de las Formas, sino que es preciso buscar otro modo por el que tomen parte de ellas”<sup>47</sup>. Respecto a si Platón estaba con este argumento criticando los malentendidos a los que daba pie su propia teoría, Cornford señala que los argumentos de Polyxeno, por ejemplo, contra la teoría de las Ideas son distintos que los que pone Platón en boca de Parménides. Lo mismo pasa cuando se ven los argumentos que recoge como malentendidos, Alejandro. Si Platón estuviese criticando malentendidos sería posible encontrarlos en textos de sus contemporáneos que

---

<sup>44</sup> Op. cit. *Parménides*, 132 a y b ss.

<sup>45</sup> Cf. op. cit. Wahl, *Estudio sobre el Parménides de Platón*. P. 31.

<sup>46</sup> Op. cit. *Parménides*, 132 c.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 133 a.

efectivamente le hubiesen comprendido mal, pero de hecho, lo que se encuentran son argumentos diferentes a los que Platón expone.<sup>48</sup>

Ante el argumento del tercer hombre, Sócrates responde que de ser pensamientos las Formas no tendrían esa objeción. Ya que el pensamiento de la cosa no comparte las propiedades de las cosas, sino que solo las dice. Además, las Ideas se darían a las almas. Parménides no está dispuesto a aceptar que haya pensamientos que no sean pensamientos de algo, no se puede pensar el no ser, sino solo lo que es. Las Ideas deben diferenciarse de los *noemata* (pensamientos), porque no todo participa del pensamiento, pero los *eide* sí constituyen el mundo. Las Formas son objetos del pensamiento, no el propio pensar o el resultado de pensar. El pensar tiene que tener algún objeto y el objeto, algún contenido. Sería admitir que toda cosa está hecha de pensamiento y Parménides parece no plantearse con detenimiento esta tesis, sino que rápidamente la da por descartada. Algunos críticos atribuyen al Parménides real la tesis de que el pensar es lo mismo que el ser, pero desde luego, esto no aparece respaldado en el diálogo de Platón.

Otro de los argumentos que dará Parménides es que las Ideas pueden estar separadas de forma tal que sean incognoscibles y de ser verdad esta tesis, el conocimiento resulta imposible. A su vez, los propios dioses, que pertenecen al otro mundo, no podrían conocer el nuestro y no se explica entonces cómo podrían ser precisamente nuestros dioses.<sup>49</sup>

Hasta aquí tenemos que hay un gran número de objeciones que resultan de concebir las Ideas como “separadas” del mundo sensible, así como las hay para quien quiere considerar que hay una Idea para cada cosa. El problema que pone ahora sobre la mesa Parménides dejará en claro que:

- ¿Ves, pues, Sócrates -dijo-, cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí? [...]
- Hay muchas otras dificultades -dijo-, pero la mayor es esta. Si alguien dijera que las Formas, si es que ellas son tal como decimos que deben ser, no les corresponde el ser conocidas, a quien tal dijera no podría mostrársele que se equivoca, a menos que quien le discute tuviera mucha experiencia, fuera naturalmente dotado y estuviese dispuesto a seguir una detallada y laboriosa

---

<sup>48</sup> Cf. op. cit. Cornford, páginas 149 y 150.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 157.



demostración que viene de lejos; pero, de otro modo, quien las obliga a ser incognoscibles no podría ser persuadido.”<sup>50</sup>

Parménides lleva su argumento más lejos y enseña que si un esclavo lo es respecto a su amo y no respecto a la Idea de señorío en sí, sucede que igualmente la ciencia es en sí, y al tener una verdad que no habita entre nosotros, es una ciencia inaccesible a los seres humanos, y de esa forma, de nuevo, no conocemos nada de lo que es en sí. El problema es que si esta ciencia verdadera como tal debiera ser conocimiento de un dios, ese dios no será capaz de conocer las cosas que hay entre nosotros, tal es el abismo que hay entre las Formas y la realidad sensible<sup>51</sup>. Si las características de las cosas que son *son en sí* y si se define cada Forma como algo en sí, surgen entonces innumerables dificultades. Las Formas entonces, no pueden ser características de las cosas que son. Pero esto devuelve la dificultad entonces de qué tienen que ver las Formas con el mundo sensible, y cómo desde el mundo sensible se puede llegar a conocerlas. Para Proclo<sup>52</sup> esto es indicio de que se acepta que las Ideas parecen ir alejándose cada vez más, de forma que se puede interpretar que Platón asume una estructura teológica negativa, poco a poco se van asignando propiedades contrarias a las Ideas, y sólo queda concluir o bien la imposibilidad de estas (por la reducción al absurdo que Parménides está llevando a cabo) o bien que la definición de estas trasciende el discurso, es decir, que precisamente no es discursiva, con lo cual, de nuevo no queda más salida que abrazar una suerte de teología negativa.

Parménides va admitir, una vez expuestas las anteriores dificultades, que no hay posibilidad de hacer filosofía (*dialégesthai*) si no se admite que: (1) hay una Idea para cada cosa y que (2) hay al menos una Idea que es siempre igual (semejante) a sí misma.<sup>53</sup> La palabra *dialégesthai* da a entender que se asume ya que debe establecerse que se pueden separar las Ideas y que se puede pasar de unas a otras, aunque puedan luego volverse a unir. Solamente la primera parte del Parménides lleva a Proclo a comentar que nada puede decirse en favor ya de la teoría de las Ideas tal y como ha sido esbozada y sólo una relectura podrá indicar ahora cómo hacer filosofía. La suya será una relectura neoplatónica, como sabemos, como también es la de Wahl, que comparte esta conclusión.

---

<sup>50</sup> Op. cit. *Parménides*, 133 b y ss.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, 134 d.

<sup>52</sup> Cfr. op. cit. Wahl, *Estudio sobre el 'Parménides' de Platón*, página 39.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, página 41.



El análisis que da Cornford de esto último acusa a Parménides de haber estado operando falazmente. De las argumentaciones de Parménides no se sigue que no podamos tener un conocimiento imperfecto de las Formas aunque no podamos aspirar a un conocimiento propio de la mente de un dios, responde Cornford<sup>54</sup>. Tampoco explica Cornford cómo se daría y en qué consistiría ese tal conocimiento imperfecto, con lo que no parece solucionar gran cosa. Por otro lado, la doctrina de la anámnesis debería negar que la separación de las Ideas sea tal que impida el conocimiento de estas, ya que, de hecho, el alma humana, por su naturaleza, tiene perfecto derecho a la comprensión de las Ideas. De ahí, que al final de sus objeciones, admita que en realidad no hay posibilidad de pensar<sup>55</sup> si las Ideas no existen: él mismo no cree que sus objeciones sean refutatorias, sino que creen que ayudarán a Sócrates a establecer su doctrina. Es imposible que el Parménides histórico estuviese de acuerdo con la admisión de las Ideas tal y como nos lo presenta Platón.

A continuación, Parménides le dice a Sócrates que la causa por la que ha caído en una especie de fiesta de la confusión, es por haberse lanzado prontamente a decir qué es la Belleza, el Bien, etc, sin haberse ejercitado lo suficiente. Lo único que Parménides estima del camino en el que se ha aventurado Sócrates es que no accediese a que su investigación se quedase solamente en las cosas visibles, “sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Formas.”<sup>56</sup> Ahora bien, ¿a qué se refiere con ese ejercicio? El ejercicio de encontrar el “qué es” de las cosas reside en enumerar sus características múltiples y hallar tras ello una unidad. Este modo de proceder se seguirá ampliamente en el *Sofista* y el *Político*.

### **2.3. Comentario a la segunda parte del *Parménides*.**

A partir de ahora comenzamos el análisis de la parte en la que Parménides propondrá unas hipótesis y las reducirá al absurdo, como fue el proceder de Zenón de Elea en sus escritos. Aunque pide a Sócrates que considere todas las consecuencias porque mediante ese método o bien abandona la controversia o bien permanece en ella, pero si es esto

<sup>54</sup> Cf. Op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 161.

<sup>55</sup> Cf. Ibid, p. 163. Cornford dice que no habría posibilidad de comunicación, pues no hablaríamos de las cosas mismas, ni posibilidad de verdad, pues las cosas cambiarían de forma tal que al decirlas podrían ya ser falsas. Esto es a mi parecer una mala defensa de la teoría de las Ideas. No hace falta hablar de las cosas en sí para que haya significado y no es necesario que lo que se diga sea la verdad última de las cosas. La verdad estricta sólo es tal en las matemáticas (y habría que hacer una serie de matizaciones al respecto). El resto de conocimientos son cambiantes. Por otro lado, mi crítica no está dirigida a Platón, sino a los platónicos que haya en la actualidad (como es Cornford). De lo contrario, parecería estar culpando a Platón de no ser moderno.

<sup>56</sup> Op. cit. *Parménides*, 135 d.

último entonces es inútil, pues parece que finalmente tiene que decidirse por la negación o la afirmación. Este también es un ejercicio adecuado para quien busca esclarecer su filosofía como es el caso de Sócrates. De todos modos, aquí vuelve a haber una discusión entre los intérpretes. Según lo anunciado por Parménides parece que el camino a seguir va a ser la postulación de cuatro hipótesis diferentes y el análisis de sus consecuencias. Deberíamos encontrar qué sucede si el Uno es 1) lo que sigue para el Uno, 2) lo que sigue para lo Otro, y si el Uno no es 3) lo que sigue para el Uno y 4) lo que sigue para los Otros. Sin embargo, los intérpretes ven ocho, e incluso hay quienes ven una novena hipótesis. Además, si siguiese el método de Zenón no cambiaría en cada hipótesis el significado de lo Uno, como parece ser que es el caso de Platón. Sucede lo mismo con el caso de “los Otros”. Hay que atender sólo a las nociones que se dan dentro de la hipótesis en la que se está en ese momento. De lo contrario, muchos argumentos serán solamente falacias. Si se entran con ideas preconcebidas de lo que ha de significar lo Uno y los otros es cuando el diálogo tiene estos problemas.

La razón por la que no hay dos interpretaciones del *Parménides* que coincidan es que el valor de estos cheques se ha extraído de fuentes extrañas y las deducciones se han falseado para que coincidan con el sentido supuesto, o, de no ser así, se han entendido como sofismas.<sup>57</sup>

Al final del diálogo parece reinar la idea de que se puede describir el Uno de muchas maneras. Cornford, sin embargo, niega que esto sea “una demostración de que la hipótesis eleática conduce a un completo escepticismo.”<sup>58</sup> Sería extraño, además, que con el desprecio que muestra Platón por las posturas erísticas, y que son catalogadas a lo sumo como juegos del espíritu, las pusiera en boca de su venerado Parménides.

### 2.3.1. Hipótesis I.

Empezaremos con la hipótesis uno: “si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple?”<sup>59</sup> Si lo uno es, no tiene partes, pues de tenerlas, sería múltiple. Se tomará aquí lo uno de forma que este no incluya de ningún modo la multiplicidad. Los atributos que prueban a írsele añadiendo siguen un orden que se repite de nuevo para la hipótesis dos: 1) límite, 2) extensión y figura espacial, 3) lugar, 4) movimiento.<sup>60</sup> Todas las conclusiones que se irán alcanzando serán negativas, no hay afirmaciones posibles

<sup>57</sup> Op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 178.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>59</sup> Op. cit. *Parménides* 137 c.

<sup>60</sup> Cf. op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*. P. 184.

respecto a ese Uno, sólo se le puede aludir señalando lo que no es en una suerte de teología negativa<sup>61</sup>. Al no tener ninguna parte, se sigue que no tiene ni principio, ni mitad, ni final, pues de tenerlos, estos ya serían partes, y, además, límites. Lo Uno es en consecuencia, ilimitado, no en el sentido de ilimitado en el espacio, pues también dirá que no tiene lugar. Tampoco puede identificársele con ninguna forma geométrica, como podrían ser una recta o un círculo, pues estos, obviamente, también tienen partes. Y sin forma geométrica no puede estar en ningún lugar. Obviamente a todo lo que esté situado en un espacio puede asignársele una forma geométrica correspondiente. “Si tal es lo uno, considera ahora si puede estar en reposo o en movimiento.”<sup>62</sup> No puede estarlo, porque el movimiento implica cambio y si lo Uno se alterase a lo mismo es imposible que siguiese siendo un Uno. Salvo que el movimiento no implique cambio, el Uno no podrá moverse. Tampoco podrá llegar a ser, porque cuando una cosa llega a ser en algo, hay un momento en el que no está: el momento antes de que sea. Cuando se concluye que es inmóvil, ocurre que también significa que lo Uno no está en algo, y, por tanto, no está siempre en el mismo lugar como le ocurriría a algo inmóvil. Parece entonces obligado concluir que no está en reposo ni en movimiento. Tampoco es diferente, ni de sí mismo ni de otros, y si fuese diferente entonces no sería uno, sino múltiple. Si se comienza por lo uno y se excluye cualquier tipo de pluralidad, el resultado es esta teología negativa, porque atribuirle algo sería contradictorio con la primera definición dada (es decir, con la definición de la hipótesis I). Por eso, lo mismo sucederá cuando se encargue de analizar si el Uno tiene alguna relación consigo mismo o las demás cosas: mismidad (ningún enunciado que diga “lo Uno es lo mismo que x” será verdadero), diferencia, semejanza, desemejanza, igualdad o desigualdad, serán todas igualmente rechazadas. La hipótesis IV es complementaria a esta, sólo que en consideración con los Otros en vez de en relación a lo Uno. La conclusión es que esos Otros no son, ya que el Uno ha venido a definirse de esta manera y por ello, es lo único que hay.

Las consideraciones respecto al tiempo en la primera hipótesis serán también abordadas en otras de las siguientes (la hipótesis II y la V), pero en esta parecen tratar de sostener una conclusión que no se sostiene, y que aniquilaría las Ideas mismas. ¿El Uno existe en

---

<sup>61</sup> Por eso señalábamos anteriormente que las cuatro primeras hipótesis, de las que se extraen consecuencias negativas, cuadran bien con las interpretaciones neoplatónicas de este diálogo (especialmente con esta primera hipótesis). No obstante, Cornford defiende que en Platón prevalece la teología positiva frente a la negativa, y esta hipótesis hermenéutica permite (según él) entender mejor la obra de Platón.

<sup>62</sup> Op. cit. *Parménides* 138 b y ss.

el tiempo? La respuesta afirmativa a esta pregunta en seguida aparece descartada. Cualquier cosa en el tiempo es más vieja respecto de un momento anterior. Ahora, al parecer, la línea del tiempo podría aparecer concebida de dos maneras, Proclo defiende que la visión del tiempo platónica es lineal, al menos en este diálogo, y de hecho, esto es más claro en la hipótesis II. De ahí que Platón pueda hacer decir que todo en el tiempo se ordena por una relación de orden del tipo “menor (o mayor o igual) que”. La otra visión posible del tiempo sería circular, en el cual, todo punto en la circunferencia podría ser considerado por igual un inicio o un final.

En este segundo caso de movimiento periódico en el tiempo la cosa se vuelve vieja a medida que se aleja de su principio, pero más joven cuanto más se aproxima a su final, puesto que al acercarse a su final se acerca a su principio, y acercarse a su principio significa rejuvenecer.<sup>63</sup>

La segunda concepción del tiempo, a mi parecer, no es en realidad circular, tal y como aparece descrita. Si fuese circular, cualquier punto tomado, tanto de inicio como de final, sería arbitrario, sería igual al resto de puntos, con lo cual, decir que envejece o rejuvenece sería cuestión del punto de referencia que se haya querido fijar, y de fijar puntos de referencia entonces la visión circular es trasladable a la lineal. En la visión circular no se deberían establecer relaciones de orden del tipo de la lineal o de lo contrario, será proyectable a la visión lineal y entonces de nada sirve hacer una distinción entre las dos concepciones del tiempo. La única diferencia que hay en la concepción circular es que simplemente la concepción lineal se duplicaría: en un momento se vería el primer punto como principio (juventud) y el punto final de la recta como final (vejez) para luego considerar ese punto final como principio en un segundo momento, y el punto inicial como vejez.

La conclusión que parece salir es que el Uno no está en el tiempo, ni era, ni es ni llegará a ser, luego:

Lo uno ni es uno ni es, si ha de darse crédito a esta argumentación [...] no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan. [...] Tampoco, entonces, se lo nombra ni se lo enuncia ni es objeto de opinión ni se lo conoce ni hay ningún ser que de él tenga sensación.<sup>64</sup>

Una Forma platónica tampoco está en el tiempo y sin embargo parecería que Platón cree que puede ser conocida. Si entendemos el Uno de forma tan estricta ni siquiera puede

---

<sup>63</sup> Op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 197.

<sup>64</sup> Op. cit. *Parménides* 141 e y 142 a y ss.

atribuírsele que es, pues eso sería ya un segundo carácter. Sólo más adelante empezarán a distinguirse los diferentes sentidos del término ser. Por ejemplo, en la hipótesis V, se distinguirá el ser de la existencia. El joven Aristóteles, que es el interlocutor de Parménides mientras este expone sus hipótesis, responde que no cree que esto sea posible para lo Uno, y entonces es cuando pasamos a la segunda hipótesis. Vemos entonces que cuando en la hipótesis se concluye que el Uno no tiene ser, se rechaza inmediatamente la conclusión. Se tiene que añadir necesariamente ser a la unidad. Siendo esto así, no se puede identificar el Uno de esta hipótesis con el Bien platónico, ya que a este uno en ningún momento se le ha atribuido nada como el ser entonces mucho menos podrá atribuírsele un supuesto mayor como es el del Bien. Leyendo como leen esta hipótesis los neoplatónicos no se entiende tampoco por qué Platón no escribe que se puede decir que el Uno es “más allá del ser”, bueno, un dios y “la Idea de la Idea”, en vez de escribir que no se le puede asignar absolutamente ninguna cualidad, ni siquiera el ser.<sup>65</sup> Por otro lado, hasta aquí se ha tratado de demostrar que no puede haber una Forma de unidad tal que excluya de forma absoluta la pluralidad, y así nos encontramos con lo que al principio Sócrates decía que le sorprendería<sup>66</sup>: la unión de los contrarios en el reino de las Formas. Desde esta hipótesis no se salvan ni el Uno de Parménides ni las formas platónicas.

### 2.3.2. Hipótesis II.

Entramos entonces en la hipótesis II. Aquí, el Uno tiene unidad y ser. Decir que “el Uno es”, no es igual que decir que “el Uno es uno”. Lo primero significa que el Uno tiene ser, y habría que especificar qué se quiere decir con ser: “Así, ‘es’ tiene diferente significado que ‘uno’.”<sup>67</sup> No puede ser existencia, ya que la existencia se entiende como algo inserto en el tiempo, por tanto, que nace y perece. Tampoco puede ser una entidad, porque se indica que pertenece a cualquier cosa sobre la que se pueda hacer un enunciado verdadero, incluido el que niega la existencia. En la hipótesis V se reflexionará precisamente sobre qué se puede decir sobre una entidad no existente. Desde esta definición de la hipótesis II se pueden derivar los números, cada uno de ellos considerado como un ente, y habrá tantos entes como números<sup>68</sup>. Esto es, infinitos. Al

<sup>65</sup> Cfr. op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 203.

<sup>66</sup> Cfr. op. cit. *Parménides* 129 e.

<sup>67</sup> Op. cit. *Parménides* 142 c.

<sup>68</sup> ¿Tantos entes como números naturales, números irracionales...? ¿No son los propios números entes? No veo el sentido de esto.

participar del ser, se sigue del Uno la multiplicidad. Y se restaura así el pitagorismo, pasado, eso sí, por el pensamiento platónico. El ser Uno es divisible de forma ilimitada por ser infinitamente numeroso. Este razonamiento de la hipótesis II ha sido señalado como falacia por numerosos intérpretes, también por Cornford. Eso es así porque si el ser Uno es un ente no se entiende que sea infinitamente divisible (¿todo objeto es finito? En cualquier caso, aquí se asume que sí). No es hasta después de haber asentado esta cuestión cuando se le añaden las cualidades de figura geométrica, magnitud, extensión, etc. Esta hipótesis, sin embargo, descarta, contra el Parménides histórico, que haya algo de irracional en considerar lo múltiple, e incluso en considerar lo infinito, ya que los propios números lo son. “Si lo uno es, es necesario que también sea el número.”<sup>69</sup> La conclusión a la que conduce esta hipótesis lleva a afirmar que lo uno que es no es sólo una pluralidad sino también una unidad que se distribuye en el ser, y que es a su vez limitada<sup>70</sup>. Aristóteles también trata este problema cuando asume que hay tantas especies de ser como de unidad, lo que es uno implica lo que es, por eso quien es un hombre implica “ser hombre”, por mucho que el hombre señalado dejase de existir. El razonamiento es el que sigue:

Un hombre, alguien que es hombre y hombre significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión ‘un hombre’ y ‘uno que es hombre’ [...] es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso de lo que es.<sup>71</sup>

Por otra parte, el Uno, al ser la suma de sus elementos (aunque la cantidad de sus elementos sea infinita) tiene que ser limitado, afirmación que quiere refutar la tesis eleática de que el Uno es y de que es irracional la multiplicidad. En esta hipótesis el Uno se encuentra en las cosas y no se agota en ellas, pero el único soporte para afirmar que la unidad se encuentra dividida de esta manera, parece ser la afirmación de Parménides de que el negar esto significaría aniquilar todo discurso<sup>72</sup>, y, por otra parte, sería volver a la primera hipótesis. “Los otros” en esta hipótesis significan esas unidades derivadas de lo Uno mediante la adición y la multiplicación, y se sigue de cerca al pitagorismo en cuanto que se pasa del número a la magnitud. Platón está rescatando el pitagorismo frente a Parménides y es que los críticos pluralistas de Parménides eran

---

<sup>69</sup> Ibid. 144 a.

<sup>70</sup> ¿Limitado en el sentido de discreto? Podría decirse que sí en vistas a los atributos que se le añaden posteriormente.

<sup>71</sup> Op. cit. *Metafísica*, IV, II, 1003 25 y ss.

<sup>72</sup> Este argumento, que también ha aparecido antes, tiene forma de falacia *ad baculum*.

muchos de ellos pitagóricos. El número uno era identificado con el punto, a partir del cual se generaban las líneas y con las líneas, la superficies y las figuras en tres dimensiones. Su ontología empezaba en la aritmética (en el número) y la geometría (porque la unidad del número era también el punto), y acababan desembocando (mediante un salto inexplicado) en el mundo físico. Las divisiones entre estas esferas no fueron claras, que se sepa al menos, hasta Zenón, que fue quien denunció a través de sus aporías la confusión pitagórica entre la física y la geometría. Los argumentos de Zenón probablemente iban dirigidos para probar las contradicciones de los otros filósofos, entre ellos los pitagóricos, que no habían vislumbrado aún con la claridad suficiente las diferencias entre los cuerpos geométricos y los físicos. Cuando se piensa matemáticamente las magnitudes geométricas se puede considerar que estas son infinitamente divisibles (una línea siempre podrá dividirse a la mitad, por pequeña que sea), pero es dudoso aplicar el mismo pensamiento sobre un cuerpo físico. Un cuerpo físico se pensaría en unidades como la magnitud, es entendido en unidades discretas y no continuas, pues por ejemplo, sería imposible el pensar que la suma de infinitos divisibles termina con algo de naturaleza continua. Zenón halla sus aporías por pensar ambas magnitudes. Aquiles no alcanza a la tortuga porque esta se mueve en unidades discretas y él en unidades continuas. En el mundo antiguo, la tortuga avanza en el mundo físico, pero Aquiles está corriendo en el geométrico. No alcanza a la tortuga porque no puede recorrer el infinito para dar el paso uno. La tortuga, sin embargo, con cada paso va aproximándose al infinito, en principio, sin alcanzarlo nunca. Aristóteles señalaría más adelante que Leucipo y Demócrito modificaron el atomismo numérico pitagórico, viendo que si los cuerpos físicos no tenían por qué tener las mismas propiedades que los cuerpos geométricos, podían esquivar las aporías de Zenón.<sup>73</sup>

Retomando el desarrollo de la segunda hipótesis, no se especifica cómo se sigue que de que algo sea un ente tenga que tener extensión, figura y los demás atributos. Eso sería excluir como entes tanto a los números (y otros conceptos matemáticos) como a las Formas platónicas. Un ente puede tener extensión, pero en principio, no tiene por qué tenerla. Sin embargo, una vez que se le da a lo Uno una extensión se le asignan este tipo de propiedades, como el de la localidad, y se pasa a considerar, igual que en la hipótesis I se rechazaba, que está en sí y en otro. Se considera también que lo Uno puede estar tanto en movimiento como en reposo, ya que si un cuerpo está en otro y no en sí, eso ha

---

<sup>73</sup> Cfr. Op. cit. Cornford, *Parménides y Platón*, p. 114.



debido de implicar movimiento. Y hay que diferenciar también a este Uno de “los Otros”, así como también de sí mismo. Para ello hay que buscar el auxilio de la tercera hipótesis. El Uno a estas alturas de la argumentación ya se puede pensar con todo derecho como un cuerpo físico en un espacio. “Los otros”, al igual que el ente Uno, son un conjunto en el que cada uno tiene ser y unidad, pero también pueden tener todos los atributos contrarios de los que se le atribuyen al Uno. En la tercera hipótesis los Otros son un conjunto sin unidades, una pluralidad sin partes, “multitudes ilimitadas”<sup>74</sup> que no cobrarían límite si no es por el Uno. Este concepto es oscuro, quizá análogo al de Aristóteles de “pura materialidad informe”, el exacto opuesto del motor inmóvil, pura forma. En Platón se puede entender también como alusión a la díada indefinida<sup>75</sup>. Pero con esta definición de “los Otros” finalmente no se puede encontrar ninguna diferencia entre el Uno y los Otros, con lo que tiene que concluirse que son iguales. Sin embargo, esto no ocurre en todos los niveles, Cornford señala que lo Uno y “los Otros” son conceptualmente iguales, pero numéricamente desiguales<sup>76</sup>. Esto es porque Platón introduce premisas contradictorias y esta interpretación de Cornford salva a Platón de la contradicción, pretendida o no. Si bien, la interpretación de Cornford, no tiene sentido en este punto. Si son numéricamente diferentes también lo serán conceptualmente. ¿Por qué no habrían de serlo? Si dos cosas difieren numéricamente, esto también puede quedar recogido en la conceptualización de la cosa. Respecto a las reflexiones en esta hipótesis sobre la magnitud, parecen una retractación de Platón respecto a la doctrina de las Ideas sobre las magnitudes en el *Fedón*, pues da los suficientes argumentos como para invalidar la postura sostenida en ese diálogo. En el *Fedón* se supone que una cosa es grande porque tiene la grandeza en ella, y se postulan de esta manera las Ideas de Grandeza y Pequeñez, así como se da cuenta de un tipo de participación. A su vez, estas Ideas participarían de la Idea de magnitud. El problema manifiesto es que al comparar distintas magnitudes entre sí, a veces tendría que decirse de una misma cosa que es grande y que es pequeña, dependiendo de la magnitud con la que se estuviese comparando. Según esto, una magnitud puede ser a la vez pequeña y grande, lo cual es

---

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.* p.231.

<sup>75</sup> En el *Filebo* es donde queda más claro el uso de este concepto. Como ejemplos de lo ilimitado estarían el frío y el calor. Para Platón, quien piensa que no es posible determinar el frío y el calor asignándolos un número que indicase la temperatura, son ejemplos de una pluralidad de la que no es posible discernir un límite claro. No hay posibilidad de medir el calor o el frío de forma fija porque se conciben como siempre avanzando hacia uno de ellos, se entiende como siempre en devenir aunque admita más o menos intensidad.

<sup>76</sup> Cfr. *op. cit.* Cornford, *Parménides y Platón*, p. 240.



contradictorio. Este problema se solucionaría con anular la participación de las Formas pequeñez o grandeza, ya que esto hace que los entes sean grandes o pequeños en sí, cuando no hay nada pequeño o grande en sí sino que todo es relativo a que se compare, como resulta claro a un lector moderno.

Las consideraciones respecto al tiempo en esta segunda hipótesis incluyen al Uno sumergido en él. El Uno existe en el tiempo, es de forma presente, y de esta forma puede cambiar, dejar de existir, ser semejante o desemejante, decrecer o aumentar... También hay que tener en cuenta que en el mundo antiguo griego el movimiento local es condición del tiempo y no al revés, de hecho, el espacio y el tiempo se piensan con nociones muy diferentes. El espacio existe como estructura previa al mundo y no es creado por el Demiurgo, mientras sí lo es el tiempo. Hoy día sin embargo resulta imposible concebir acciones fuera del tiempo. “Crear” tiene como condición de posibilidad el tiempo físico. Pero en la antigüedad, el tiempo se entiende como los días y las noches, así como los años y no existen sin el cielo. El Uno al ser de forma presente, al estar sometido al devenir, también es más viejo en comparación con un momento del pasado que tomemos como referencia desde el presente. Ahora bien, se acaban afirmando dos relaciones más en el tiempo que a priori parecen inconsistentes entre sí, que son: (1) que el Uno puede devenir más joven “lo uno es y llega a ser siempre más viejo y más joven que él mismo”<sup>77</sup>. Y (2) “Si llega a ser por igual tiempo, tiene la misma edad [...] y lo que tiene la misma edad no es más viejo ni más joven”.<sup>78</sup> La única forma de salvar esto, de nuevo, es pensar que las propiedades de vejez, juventud e igual a sí mismo no son asignables en el mismo nivel. Esto es lo que defiende Cornford en la interpretación de este pasaje. Sin embargo, no aclara a qué niveles se refiere Platón.<sup>79</sup> La relación en el tiempo de lo Uno con “los otros” lleva al mismo tipo de consecuencias. Esta vez, lo que habría que modificar para hacer una interpretación consistente serían el significado de lo Uno y los otros<sup>80</sup>. En la hipótesis II, pese a partir de una entidad semejante a la postulada por Parménides, al introducir premisas nuevas, se acaba derivando algo muy distinto, que incluso está en el tiempo y que reconcilia en cierto modo el razonamiento sobre la verdad con el razonamiento

---

<sup>77</sup> Op. cit. *Parménides* 152 e.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Cfr. op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 271.

<sup>80</sup> Los neoplatónicos que han interpretado más allá de la primera hipótesis el Parménides, como Wahl y Paci, han pensado que cuando se habla de los Otros se alude al resto de Formas, que no son la Idea superesencial (que sería lo Uno).

sobre las apariencias. Platón está aquí considerando el devenir y su funcionamiento, parece estar concibiendo que hay distintas formas de devenir y que cada una presenta un problema particular. Cualquier tipo de devenir implica cambio.<sup>81</sup> Una de las formas de existir en el tiempo es venir a la existencia y dejar de existir, puede cambiar y ser en el tiempo lo que antes no era:

¿Acaso no es necesario que, porque es uno, participe a veces del ser, y que, porque no lo es, a veces no participe del ser? [...] En consecuencia, en un tiempo participa y en otro tiempo no participa; este sería, en efecto, el único modo en el que podría participar y no participar de lo mismo.<sup>82</sup>

La combinación, es decir, el pasar de ser uno a ser muchos o viceversa, es otro tipo de cambio que se produce en el tiempo. Esto es relevante porque quienes aceptaron la tesis parmenídea (no Platón, desde luego) resolverían que realmente todo lo que es, es siempre, y lo que en apariencia deja de ser no lo deja de ser en realidad, sino que se transforma en otra cosa, su existencia cambia por disgregación de lo que era unidad en multiplicidad. Otras de las formas del devenir son las que refieren a la cualidad (asimilación y disimilación) y las que refieren a la cantidad (aumento y disminución) que aparecen de forma más explícita en el diálogo *Las Leyes*<sup>83</sup>. Las interpretaciones de esta segunda hipótesis, incluidas las consideraciones sobre el tiempo, han sido múltiples. Incluso algunos autores encuentran paralelismos con la deducción de las antinomias kantianas o la reconciliación entre síntesis (que sería la hipótesis I) y antítesis (hipótesis II) de la dialéctica hegeliana. Estas interpretaciones, sin más desarrollo, tienen el aspecto de ser anacrónicas. La lectura neoplatónica, por su parte, divide esta hipótesis en dos, cuando Platón empieza a escribir sobre el tiempo encontraríamos una tercera hipótesis que referiría a la hipostasis del alma del mundo y de las almas en general. Esta interpretación también puede ser anacrónica, ya no estaríamos hablando de Platón sino de Plotino, y de nuevo, los contemporáneos de Platón no hicieron este tipo de lecturas. Wahl quiere ver una conexión entre la reflexión platónica sobre el instante y la visión de la Belleza. Nada de esto, por otro lado, está explícito ni puede encontrarse en Platón fácilmente, salvo si se acude al texto con prejuicios neoplatónicos. Ninguna de estas lecturas es mayoritariamente aceptada por

---

<sup>81</sup> Hoy en día se puede ver que las nociones que tenían sobre el tiempo no estaban tan desencaminadas. La objeción principal a la postura clásica sería la separación dicotómica entre el tiempo y el espacio. De hecho, la única forma de constatar que pasa el tiempo es ver cambios, movimientos.

<sup>82</sup> Op. cit. *Parménides*, 155 e

<sup>83</sup> Cf. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 282.

los estudiosos de Platón, pero en cualquier caso “las disputas actuales se remontan muy atrás, porque el mismo Proclo dividía a los intérpretes antiguos en una escuela lógica y en otra metafísica.”<sup>84</sup> L. Robin piensa que la primera hipótesis lleva a la conclusión de que nada es cierto del Uno, y que de la segunda se concluyen contradicciones irresolubles que prueban su implausibilidad<sup>85</sup>. Cornford pondrá el acento en que estos pasajes significan una discusión de Platón contra Parménides y Zenón de Elea. No sé hasta qué punto la interpretación de Cornford es acertada, pero en el caso de que entre las intenciones de Platón estuviera la de rescatar la cosmogonía pitagórica (de forma que tuviese sentido postular un dualismo), el intento de Platón parece fallido. De hecho, en el *Timeo*, la unión entre lo inteligible y el mundo sensible se da a través de un mito. Sigue por tanto sin explicarse.

### 2.3.3. Hipótesis III.

A partir de ahora veremos que podemos analizar más rápidamente las hipótesis, de acuerdo con el propio análisis de Cornford y la propia extensión que dedica Platón en el diálogo a cada una de las hipótesis.

Empezamos el análisis de la sección considerada la hipótesis III: “si lo uno es, qué afecciones deberán tener las cosas otras que lo uno”<sup>86</sup>. Aquí se siguen teniendo en cuenta las consecuencias extraídas de la hipótesis anterior. La conclusión que se sigue de esta hipótesis es que en cualquier nivel del ser al que queramos referirnos, podremos encontrar un Uno y unos otros, y de ambos se podrá predicar con verdad ciertas propiedades. No hay nada irracional en suponer que se puede hablar de otras cosas que no son el Uno. No hay objeciones irrefutables contra quien postule una pluralidad. De hecho, el término Uno no queda especificado tampoco por la doctrina de Parménides. Platón muestra con esto que no hay verdadero fundamento lógico y necesario para la posición de Parménides, y que la pluralidad es igualmente racional. Igualmente se puede hablar del Uno en términos que no lo hagan ni único ni indivisible, sino por ejemplo, un todo con muchas partes. Platón propone diferentes relaciones que podría tener el Uno con los otros, el Uno podría ser el universo y los Otros sus partes, o una forma platónica y los otros, otras formas en relación con esta.

---

<sup>84</sup> Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, V, Platón segunda época y la Academia*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2000., p. 45.

<sup>85</sup> Cf. Op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 288.

<sup>86</sup> Op. cit. *Parménides*, 157 b.

### 2.3.4. Hipótesis IV.

En la hipótesis IV lo que se pasa a asumir es que los Otros están completamente divorciados de lo Uno, no tienen por tanto unidad: “lo uno no estará en los otros ni como un todo ni como partes de él, si está separado de las otras cosas y no tiene partes [...] las otras cosas de ningún modo son uno, ni tienen en sí mismas ninguna unidad”<sup>87</sup>. El Uno significará entonces aquí la unidad en sí<sup>88</sup>. En la hipótesis VIII sí se supondrá que lo Uno no sólo está separado aparte sino que no existe y entonces “los otros” tampoco podrán hacerlo. En esta hipótesis entran en consideración las consecuencias que tiene el Uno sobre los otros, pensando el Uno como se lo intentó pensar en la hipótesis I. Si se define al Uno como excluido por completo de los Otros, los Otros no podrán tener ni unidad, ni podrán ser una pluralidad de unidades. Negado esto tampoco podrán ser partes de un todo, ni ser muchos, ni siquiera tener caracteres contrarios al Uno (porque para tener propiedades necesitan primero ser una unidad).<sup>89</sup> Como no tienen unidad de ningún tipo tampoco puede derivarse de aquí la existencia de los números. Para Cornford esta hipótesis también puede verse como una superación de Parménides. No comparto su tesis pero paso a exponerla de todos modos. Aquí se habría mostrado que la negación de la existencia de la pluralidad es consecuencia de concebir el Uno en la forma de un absoluto, puro y simple, que no permitía postular nada más. El error de Parménides era dotar a este ser Uno de atributos diversos, más allá de sinónimos de lo Uno. Pero al hacerlo, atribuye al Uno cualidades plurales que en principio no debían de existir:

No se dio cuenta de que al decir que su Ser Uno tenía unidad y era un ‘ser’ completo, extenso y continuo, estaba admitiendo realmente la existencia de un factor ilimitado en combinación con la unidad que limita, factor que puede concebirse en abstracción de la unidad, como un ‘otro’.<sup>90</sup>

Cornford también piensa que incluso esta argumentación pone en cuestión la doctrina de las Ideas tal y como es presentada por Sócrates en el *Fedón*, pues si las Formas están aisladas del mundo sensible en los mismos términos que el Uno, y si tampoco aceptan combinarse entre ellas, corren el mismo peligro de caer en las refutaciones que pueden hacersele a Parménides. Las cosas sensibles no podrían tampoco tener unidad si no hay

---

<sup>87</sup> Op. cit. *Parménides*, 159 c y d.

<sup>88</sup> Cf. op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 303.

<sup>89</sup> Ibid. p. 305.

<sup>90</sup> Cf. Ibid. pp. 306 y 307.

una relación entre las Ideas que armonizan el mundo y el mundo propio. La razón por la que no acompaño a Cornford en esta crítica es porque de ser la intención de Platón criticar a Parménides, no tiene sentido que lo haga dando por supuestas sus propias premisas porque entonces está claro de partida que el sistema parmenídeo no va a funcionar, y no hace falta demostrar nada a posteriori. No se puede hablar de superación de Parménides por Platón, cuando Platón no destruye desde dentro el paradigma parmenídeo sino que plantea otra doctrina aparte. ¿Y por qué las premisas de las que parte Platón deberían ser mejores que las de Parménides? El asunto no me parece claro. Por otro lado, el problema de la relación entre las Ideas y el mundo sensible tampoco es algo que quede resuelto por Platón, así que, si quizá quería autocriticar la teoría de las Ideas del *Fedón*, es una autocrítica que tampoco supera. De ahí la protesta (ya citada) de Aristóteles en su *Metafísica*. En esta cuestión Platón no pasa de palabras poéticas.

### 2.3.5. Hipótesis V.

Si en las anteriores hipótesis se desarrollaba la argumentación a partir de la asunción de que el Uno es, las cuatro hipótesis siguientes versarán sobre qué consecuencias tiene precisamente el que el Uno no sea. Pero aquí surgen rápidamente más ambigüedades y eso abre el lugar a cuatro consecuencias distintas. Las dos primeras conclusiones de estas hipótesis tratarán sobre el no ser y el otro par, sobre que el Uno no sea. La hipótesis que nos ocupa tratará entonces sobre lo que es un ente pero no existe y la hipótesis VI sobre lo que no es un ente (y la diferencia entre V y VI). Parménides habría afirmado que nunca se podría probar que lo que no es sea, lo cual es irrefutable si se lee como tautología. Pero esto no había sido leído como tal y se habían construido malentendidos y falacias sobre esta premisa, por ejemplo, se vería como carente de significado hablar de lo que no es.

En esta hipótesis consideramos entonces qué se puede decir sobre un ente que no existe en el presente, aunque pueda haber existido en otro tiempo, o puede que exista en un futuro, o incluso algo que podría existir aunque nunca lo haga. También hay que subrayar que aunque un ente uno no exista, no significa que otros no lo hagan. No podríamos tener conclusiones positivas si supusiéramos que ningún ente uno existe. Hay algo de lo que negamos la existencia pero el sujeto de las afirmaciones no puede ser la nada. Si por ejemplo se dijese que “Zenón de Elea no es” se estaría negando la existencia física de Zenón, pero este no deja de existir como sujeto, como ente. Un enunciado que niega la existencia de algo no deja por ello de tener significado, de

hecho, pensamos en estos términos todos los días. Tampoco se pierde la verdad del enunciado si este la tuviera (pues es verdad que Zenón de Elea ya no existe como tal). La verdad no depende de la existencia o de la no-existencia empírica del sujeto que se predica, o de lo contrario sólo se podría hablar con corrección de las cosas que existen (y además sólo del momento presente).

Es necesario que, de algún modo, [aquello que no existe] participe del ser. [...] Si así no sucediese, no diríamos verdad al decir que lo uno no es; pero si decimos cosas verdaderas, es evidente que estamos diciendo cosas que, ellas mismas, son. [...] Y puesto que, según afirmamos, decimos cosas verdaderas, nos es preciso afirmar también que decimos cosas que son.<sup>91</sup>

Este fragmento también nos permite concluir sobre la verdad que en principio, si decimos cosas que son, son verdaderas. Y ninguno de los enunciados que versen sobre lo que no existe serán incognoscibles.<sup>92</sup> Ahora bien, el problema entra cuando se intenta averiguar cómo un ente que no es puede pasar a ser, porque se sostiene que un ente inexistente sólo puede moverse o cambiar (que es considerado lo mismo<sup>93</sup>) al pasar a la existencia, pero no de otro modo. Pero un ente inexistente no puede cambiar por no existir. Parecería entonces que un ente que no existe no puede nunca llegar a ser. La solución a este problema la dará Aristóteles mediante la existencia potencial, y antes que él, los atomistas habían aceptado que un ente no existente podía llegar a ser porque su existencia se produciría por la recombinación de seres ya existentes. En Platón el problema no queda del todo claro aunque se pone de manifiesto. Sin embargo, sí piensa que estos entes que no existen, sobre los que se puede hablar y pensar, pertenecen al ser, ya que son concebibles. Si se hubiera limitado a los entes concebibles, entonces hubiese argumentado que cualquier ente que sea pensable tiene ser, y cualquier ente es pensable. No se pueden poner límites a la imaginación. Salvo que se pensase en términos del principio de no contradicción o límites lógicos de este tipo. Pero al fin y al cabo, no es el caso de Platón.

<sup>91</sup> Op. cit. *Parménides*, 161 e y 162 a.

<sup>92</sup> Aquí hay una cuestión que puede sugerirse, y es que, siguiendo la interpretación de Cornford, aquellos enunciados que hablen sobre entes que no existan pueden ser conocidos, tienen significado, etc. ¿Sostendría lo mismo Platón sobre los entes que no existen? ¿Podemos conocer un ente que no existe? Para responder esa pregunta habría que resolver primero qué es el conocimiento y de qué existencia estamos hablando. En esta sección del *Parménides* pensamos que se está hablando de una existencia física, pero nada hay sobre el conocimiento (que se trataría después en el *Teeteto*).

<sup>93</sup> Cf. *ibid.* 163 c.

### 2.3.6. Hipótesis VI.

Aquí supondremos que el Uno no es, entonces no es que tratemos de un ente inexistente, sino de algo que no es un ente o un objeto. Al no ser un ente no puede cambiar de ninguna manera, no puede pasar de la inexistencia a la existencia, ni cambiar de ninguna manera, ni siquiera pueden atribuírsele propiedades como la falta de movimiento, la semejanza o desemejanza (como sin embargo sí se hacía en la hipótesis anterior), ya que no es un sujeto. Esta hipótesis no permite ir más lejos por igualar lo que no es ente a lo completamente irreal y se verá también en el *Sofista*.<sup>94</sup> No hay posibilidad de pensar en otra cosa que no sean objetos, una flor, una ecuación, una sociedad humana (y cualquier cosa pensable, en definitiva) son objetos en el sentido más laxo del término, y cada uno lo son de diferente tipo, pero no dejan de serlo.

### 2.3.7. Hipótesis VII.

Ahora nos ocuparíamos, por último, de las consecuencias de asumir que no hay un Uno. No podríamos pensar, según indica Platón aquí, que nada del mundo tiene unidad. En esta hipótesis se concebirá que puede haber entes, aunque no haya unidad y las consecuencias que se pueden extraer de esto, y en la siguiente hipótesis, se reflexionará sobre la posibilidad de que no haya entes ni unidad, y las consecuencias que eso conlleva.

Al negar lo Uno, solo quedan los Otros, que se presentarían como elementos ilimitados. La unidad entendida como límite no existiría según esta suposición. Sólo habría entonces un continuo infinitamente indivisible, sin límites y sin posibilidad de establecer relaciones de orden del tipo “mayor, igual o menor que”. Se habla en términos de “masa” de este continuo y se dice que habrá propiedades como la grandeza o la pequeñez, o incluso la posibilidad de numerar sus partes, pero solo serán apariencias. No habría posibilidad de asignar ningún carácter a los Otros al privarles de lo Uno, aunque pudieran tener algún tipo de ser. Cornford piensa que esta hipótesis puede relacionarse con el *Timeo*<sup>95</sup> y el *Filebo* para ponerla en claro, y de este modo se estaría hablando del espacio antes de la intervención en él del demiurgo. Esta noción platónica del espacio también contradice la de los atomistas, ya que ellos admitían que los cuerpos estaban formados por unidades discretas e indivisibles.

---

<sup>94</sup> Cfr. *Sofista*, 237 b y ss.

<sup>95</sup> Cf. *Timeo*, 52 d.



### 2.3.8. Hipótesis VIII.

Esta es la última hipótesis. En esta se considera que no hay nada que sea un ente, no hay ninguna cosa con unidad, ni tampoco sin unidad (como, sin embargo, en la hipótesis anterior sí había: el espacio). ¿Qué queda entonces? No hay posibilidad de la existencia de “los Otros”, porque quedan anulados por el supuesto inicial. No queda ningún tipo de ser porque precisamente se ha supuesto que no lo hay. Ni siquiera tienen propiedades en calidad de apariencia.

### 2.3.9. ¿Conclusión aparente?

Cornford defiende aquí que la conclusión aparente del diálogo es precisamente la ausencia de un resultado<sup>96</sup>, si bien, esto es un método pedagógico que utiliza Platón para forzar al lector a buscar por sí mismo la conclusión. Es el lector el que debe resolver la problemática planteada. Esta misma estrategia sería utilizada en otros diálogos de juventud, como es por ejemplo el *Menón*, donde se dice sobre la mitad del diálogo en qué consiste la virtud para Platón, pese a que al final del diálogo, parezca de nuevo, que no hay una respuesta posible. Los diálogos de Platón serían entonces una propedéutica a la propia filosofía que tiene que hacer por su cuenta quien le lea y esté dispuesto a tomarse en serio las incógnitas planteadas. El pensar que Platón utiliza esta estrategia a la hora de escribir sus diálogos hace escribir a Cornford que es entonces Aristóteles en quien sí encontramos las conclusiones de forma explícita y de ahí sus reflexiones sobre los sentidos del ser.

Por mi parte, intentar rescatar la intención de Platón a estas alturas de la historia me parece emprender una misión imposible. El *Parménides*, lejos del significado verdadero que pueda tener, sirve como fuente de problemas para la filosofía platónica y antigua en general e invita a una apertura de interpretaciones y, sobre todo, a nuevas filosofías.

## 3. *El Sofista: verdad e imágenes.*

En el *Sofista* se empieza el diálogo reflexionando sobre qué pueden ser un sofista, un filósofo y un político, si es que pueden diferenciarse entre sí. Este diálogo se centrará en la búsqueda de qué pueda ser un sofista, dejando para el *Político* la identificación de quiénes son políticos verdaderos. Se ha especulado sobre si no debería haber un tercer diálogo en el que se buscase qué es el filósofo, tal y como ha sucedido para el sofista y el político, como comentábamos en la introducción. Los motivos de esta especulación

---

<sup>96</sup> Cf. Op. cit. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 341.



vienen fundados en las propias afirmaciones de Platón durante los diálogos del *Sofista* y el *Político*. En ambos se da a entender que habría una tercera parte con una reflexión sobre lo que es el filósofo. Por ejemplo, ya en el inicio del *Político* repite esa promesa: “...cuando hayan terminado para ti el político y el filósofo”<sup>97</sup> o “a continuación elige, en primer lugar, al hombre político o al filósofo, y tras elegirlo, explícalo”<sup>98</sup>. Si Platón pensaba realmente en escribir este tercer diálogo puede suponerse que no consideraba suficientes el resto de diálogos para ilustrarlo, pese a la explicación de la dialéctica.

El personaje de Sócrates, al igual que en el *Parménides* no es ya principal, sino que el Extranjero es quien toma las riendas. Teodoro dice que el Extranjero procede de la escuela de Parménides y Zenón, y Sócrates pregunta si entonces es un erístico despreocupado por la búsqueda de la verdad, y si es entonces alguien que discute sin una finalidad. Teodoro aplaca el temor de Sócrates, pues el Extranjero no es alguien que sólo busque la refutación de su oponente sino que es un verdadero filósofo. Entiende la dialéctica como la búsqueda de la verdad acompañado del resto de quienes participan en el diálogo. Fue Parménides quien dejó abierto el problema de las apariencias a raíz de su poema. Y esta cuestión tendrá que tratarse en este diálogo ya que es preciso a la hora de hacer la distinción entre el filósofo y el sofista distinguir entre verdad y apariencia. El método a seguir en la búsqueda de la definición del sofista es ilustrado con el ejemplo del pescador de caña y “según este paradigma, intentemos averiguar qué es el sofista.”<sup>99</sup> No se trata tampoco de buscar el nombre correcto para el sofista, el nombre no es estrictamente el paradigma de la cosa, sino más bien el razonamiento que lleva a llamar a las cosas por su nombre: eso sería lo que constituye su paradigma, pues “en todo hay que estar de acuerdo siempre en la cosa misma, por medio de razonamientos, más que estarlo solamente en el nombre sin un razonamiento”<sup>100</sup>. Por eso a la hora de ver qué es el sofista es preferible empezar por el ejemplo más simple del pescador de caña. Primero se trata de encontrar si este usa una determinada técnica o no y se procede por *diairesis*. Se distinguen dos tipos de técnicas: la productiva y la adquisitiva. De la técnica adquisitiva se dirá que “se apropia con palabras y acciones de las cosas que son y han sido producidas”<sup>101</sup>. “A todo lo que no es antes y alguien lo conduce después al

---

<sup>97</sup> *Político*, 257 a.

<sup>98</sup> *Ibid.* 257 b.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, *Sofista*, 221 c.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 118 c.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 219 c.

ser, decimos de algún modo que quien lo conduce ‘produce’, y que lo conducido ‘es producido’”<sup>102</sup> y en esto consistirían las técnicas productivas. Se determina que el pescador está en la adquisitiva ya que no produce nada, y se prosigue de esta forma haciendo divisiones en cada subconjunto conceptual que se va abriendo hasta que se encuentra el buscado pescador de caña.<sup>103</sup> Sin embargo, el procedimiento tan claro y conciso en el ejemplo simple del pescador no sirve de igual modo para definir al sofista. Con él se nos ofrecen siete definiciones distintas, ¿compatibles o incompatibles entre sí? Acompañaremos aquí también a Cornford<sup>104</sup>, por lo que empezaremos comentando las siete definiciones sobre el sofista, para más adelante abordar el núcleo metafísico de este diálogo, que consiste en la reflexión platónica sobre la apariencia y la realidad.

Tanto el pescador de caña como el sofista están emparentados, en tanto que ambos, según el Extranjero, son cazadores. Mientras que el pescador caza animales acuáticos “el otro, a su vez, se dirige a la tierra y a unos ríos distintos, así como a prados rebosantes de riqueza y juventud, para apropiarse de las criaturas que hay en ellos.”<sup>105</sup> Entonces, al parecer, el sofista lo que caza son jóvenes acaudalados a los que aparenta educar. Esta tesis, por otro lado, no es nueva, sino que es la típica crítica platónica que lleva repitiendo hasta la saciedad siempre que le ha sido posible denunciar la sofística. Y de nuevo aquí se pueden distinguir varios tipos de caza, pues no es lo mismo la técnica que se usa en la piratería, que es violenta, a la técnica persuasiva que pueden usar otras artes como la judicial o la del diálogo. Dentro de esta primera división, Platón abre otras tres nuevas divisiones, y la del sofista viene a ser la del “que proclama que hace las conversaciones por causa de la virtud, pero obtiene una ganancia en dinero”<sup>106</sup>. En las divisiones de la II a la IV se pone el acento sobre la retórica, aunque en conformidad con la primera división, el sofista también es visto como un vendedor. En cambio, a diferencia del resto de vendedores, este vende (en principio) conocimientos que atañen al alma. En particular, lo que se denuncia es que ponga en venta el conocimiento de la virtud, porque para Platón este no es un conocimiento que sea transferible así como lo puede ser otro tipo de conocimiento. Asimismo, esto prueba que

---

<sup>102</sup> Ibid., 219 b.

<sup>103</sup> El esquema de clasificación de las técnicas queda más desarrollado en el *Político*. Lamentablemente, no se cree que Platón pretendiera una clasificación exhaustiva y completa de todas las técnicas.

<sup>104</sup> En lo que se refiere a la estructura del comentario de texto, seguimos el modelo de Cornford, F. M. en su obra *La teoría platónica del conocimiento*.

<sup>105</sup> Ibid., 222 a.

<sup>106</sup> Ibid. 223 a.

quien comercia de esta manera no es virtuoso. Por tanto, no sólo vende algo que no se puede enseñar, sino que vende algo que él mismo desconoce, y por propio desconocimiento cree que puede procederse del modo en que lo hace. La quinta definición del sofista aparece vinculada a la erística, relacionada a su vez con la dialéctica, pues en principio en lo único que difiere de esta es en que no tiene pretensiones de verdad. En última instancia, la discusión es una pelea que vence no quien tiene la verdad, sino quien mejor argumenta, pues si la discusión es erística sigue ciertas reglas de argumentación. La erística era propia de las escuelas eleáticas y megáricas, como vimos también en el comentario al *Parménides*. Aquí el acento no se pone ni sobre la caza ni sobre la compra, sino sobre la discusión misma (*agonistikê*). En la división sexta se habla de la catarsis, y es la definición que no concuerda con el resto de definiciones. Por ello, a priori podemos pensar que Platón no se la atribuiría a un sofista (más adelante así lo dice en el diálogo de forma explícita), porque la tarea de la catarsis es socrática y otorga un verdadero conocimiento en cuanto que orienta de modo correcto al alma despojándola de falsedades y apariencias. La caracterización de la catarsis es entonces negativa, limpia al alma del mal, igual que la medicina elimina la enfermedad del cuerpo y la gimnasia, la fealdad. La catarsis limpiaría al alma de sus falsos saberes que la incapacitarían para conocer verdaderamente. Precisamente los sofistas serían quienes contribuyen a llenar al alma de estos falsos saberes. El examen socrático ponía de manifiesto las contradicciones que sostenían sus interlocutores creyendo que sabían algo, y acabado el examen, de estar atentos, su conclusión tenía que ser el reconocimiento de su propia ignorancia. Además, se añade un nuevo tipo de arte al nivel de las artes adquisitivas (en las que se encontraban como subconjuntos las definiciones anteriores) y las productivas: el arte de la separación (*diakritikê*). A este tipo de arte pertenece la catarsis, aunque luego en este diálogo no se trabaje más sobre la significación de este arte catárquico.

Cuando el Extranjero se muestra dubitativo sobre si denominar o no sofista a una persona que practicase la purificación (es decir, la catarsis), Teeteto responde que “en verdad, lo que ahora se ha dicho se asemeja a alguien de tal clase.”<sup>107</sup> Lo cierto es que aunque podamos pensar que el sofista se podría parecer a alguien que practicase el arte de la catarsis debido al procedimiento del diálogo que les acompaña (como por ejemplo, podemos ver su semejanza con alguien que practica la erística), el Extranjero sostiene

---

<sup>107</sup> Ibid. 231 a.

en contra de Teeteto que en realidad se parecen tanto como un perro al lobo. Cornford explica<sup>108</sup> que el perro es símbolo de guardián de la sociedad mientras el lobo es enemigo de esta. El sofista es claramente aquí identificado con el lobo.<sup>109</sup> Esto es porque el erístico no se compromete con ninguna clase de trascendencia ni de verdad, mientras que requiere que el verdadero filósofo sí lo haga.

La última definición del sofista, de la que se dice que es también la más adecuada, es la que va a dar pie a la discusión metafísica que ocupa el resto del diálogo. “El sofista se nos ha mostrado poseyendo una ciencia de la opinión sobre todas las cosas pero no la verdad.”<sup>110</sup> El extranjero entonces les hace cargo de una cierta *doxastike episteme*, contraria claramente a la filosofía de Platón, pues se trata de una burla el atribuirles algo así como la ciencia de las opiniones, un ser experto en opiniones. Es a continuación cuando se inicia la digresión sobre la realidad y la apariencia, pues se introduce el concepto de técnica imitativa, capaz de crear todos los seres, como hace la técnica pictórica, mediante la creación de imágenes. Y no sólo la técnica imitativa (mímesis) se aplica a la pintura, sino también al de las palabras, como Platón supone que hacen los sofistas y los poetas:

¿No creemos que, en relación con los razonamientos, existe alguna otra técnica mediante la cual resulta a su vez posible hechizar con las palabras, a través de sus oídos, a los jóvenes y a quienes todavía se encuentran lejos de la verdad de las cosas, mostrándoles imágenes habladas de todas ellas, de manera que les hacen creer que lo que se dice es verdadero y que quien lo dice es, en todo, el más sabio de todos?<sup>111</sup>

Esta arte que utilizan los sofistas, y otros de los que eran nombrados en las definiciones dadas, hace que unas cosas parezcan correctas en un momento, pero nada garantiza que al momento siguiente alguien pueda argumentar correctamente en contra. Se avanza conceptualmente en el diálogo en el momento en que Platón separa las imágenes en dos tipos: copias y simulacros. Ahora queda de lado la técnica de la copia que aparece ejemplificada con la artesanía (y se dice de ella que produce *eikon*) y de otro, la técnica de la apariencia, de la que como producto tenemos, por ejemplo, la pintura. La pintura sería un simulacro. De estas imágenes se habla también con el nombre de *phantasma*.

<sup>108</sup> Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento: traducción y comentario de Teeteto y Sofista*, Barcelona, Paidós, 1991. P. 170.

<sup>109</sup> Otra de las analogías que se desarrollarán luego en el diálogo *Político* es la comparación del político con un tejedor que “armoniza” a las personas que han de convivir en la polis, así como en el alma la educación libera del vicio, creando espacio para la armonía.

<sup>110</sup> Op. cit. *Sofista*, 233 c.

<sup>111</sup> Ibid. 234 c.

Las copias que haría un artesano tendrían más realidad que una obra de arte en esta jerarquía ontológica que piensa Platón. Según la definición que ha dado de la técnica adquisitiva no tiene lugar aquí traer nada al ser, y por ello el inventor o el artista (y también el sofista) quedarían subsumidos bajo el concepto de las técnicas productivas. Sin embargo, se dice del artesano que sólo reproduce un modelo. Incluso pensando en quién o quiénes fuesen los primeros que inventaron, por ejemplo, una cosa banal, como una mesa, tendríamos que concluir que imitan un modelo que ¿de alguna forma ya estaba antes en la realidad?<sup>112</sup> En todo caso, su realidad sólo es imagen de lo real, ya que lo real es lo inteligible. Y el problema del pintor sería que copiaría la imagen de la imagen del mundo inteligible. Antes de interrumpir la digresión sobre la técnica para empezar a tratar el problema de Parménides, creo que es mejor recordar el esquema seguido. Porque si nos damos cuenta no se ha definido qué es arte o técnica, y se han empezado a generar más y más tipos de técnicas. A partir de la técnica adquisitiva, separativa y productiva, Platón ha traído otros conjuntos de técnicas y técnicas dentro de estas técnicas. Y esta clasificación es problemática a nivel formal, porque si nos damos cuenta, los niveles que se están dando no son excluyentes entre sí, por eso el sofista aparece en el arte adquisitivo como comerciante, en el separativo con el método catárquico y en el productivo como autor de imágenes falsas. A su vez, aparece en los distintos subtipos de técnicas. Respecto a esto no encuentro ninguna solución. Simplemente dejo abierta esta cuestión.

En el diálogo se pasa a discutir previamente con Parménides una vez que se hace la distinción entre copias y simulacros sin mayor justificación para esta división. No se explica cuál es la diferencia más que dando ejemplos, que muy bien podrían haberse situado de forma diferente. ¿Qué distingue estos dos tipos de imágenes? Es algo que aún no se responde. Pero el hecho de que Platón admita en su ontología las apariencias le lleva a enfrentarse a Parménides, ya que este no reconocía más que lo que es, es y lo que no es, no es, habiendo un absoluto vacío entre las dos áreas del ser y el no ser. Platón parece creer que el sofista podría defenderse de la descalificación platónica apelando a la doctrina de Parménides. El sofista no diría apariencias, puesto que es imposible. Sólo se dicen cosas que son. Como Platón entiende que se necesita refutar a Parménides en

---

<sup>112</sup> Volvemos a los problemas que se planteaban en la introducción y sobre los que Platón pareció no pronunciarse. Más adelante respondemos que sí a esta pregunta. En el libro X de la *República*, Platón da a entender que el artesano miraría a la Idea a la hora de construir una cama, mientras que el artista al recitar versos sobre la cama o pintar la cama, lo que haría sería imitar la obra del artesano.

esta cuestión, abre tres vías que necesitan de aclaración: 1) ¿cómo es posible que exista el devenir de los objetos? Platón había sostenido en diálogos anteriores (*Teeteto*) que la percepción era infalible y que lo que podría errar era nuestro juicio sobre las cosas. 2) En el *Parménides* también habíamos ya comentado el pasaje donde se dice que solo se puede pensar aquello que tiene contenido, en el sentido de que se piensa algo, no se tienen pensamientos vacíos. 3) También hay que deshacer el malentendido que ocasionan los enunciados negativos. Y aclarar cuál es el estatuto ontológico de la región entre el ser y el no-ser. Si se dice de algo que no es con verdad parecería que se habla sobre la nada. Las palabras sobre el ser son ambiguas y se trataría de un intento por esclarecerlas, sin embargo, Platón también pasa críticamente sobre otras escuelas de filosofía y lo que pensaron acerca de la realidad. (En el diálogo se empieza comentando el problema que he marcado con el número dos.) Veremos que en general, los problemas se van interrelacionando.

Para nosotros también esto es en cierto modo evidente, que la palabra ‘algo’ la decimos cada vez de lo que es. Pues decirlo sola, como desnuda y despojada de la totalidad de las cosas que son, es imposible. ¿O no?<sup>113</sup>

Este argumento se leerá también como en favor de la postura realista en la polémica de los universales de la Edad Media. El pensar siempre que tiene que tener un contenido o no es pensar en absoluto, y es indiferente la verdad o falsedad del contenido pensado. Respecto a lo que no tiene realidad en este sentido no es necesario romper con Parménides. “‘La cosa que no es’ no puede ser una no-entidad absoluta”.<sup>114</sup> Aunque realmente se entienda que esta no-entidad es impensable e inefable, y no haya más remedio que callar, resulta difícil aceptar esta reflexión platónica o parmenídea, porque el hecho es que al decir que no se puede hablar precisamente lo están haciendo, ellos mismos hacen lo que dicen que no se puede hacer. También se plantea aquí la cuestión de cómo algo no existente puede ser numerado, porque precisamente al hablar de lo no-existente, al hablar de lo impronunciable, se está haciendo siempre en singular, como si fuese uno. Se está incurriendo claramente en una contradicción:

Extr.- [...] Intenta pronunciar algo correcto sobre él, sin aplicarle ni el ser, ni la unidad, ni la pluralidad numérica.

Teet.- Sin duda, se adueñaría de mí una gran y absurda ambición en esta empresa si, viendo lo que te ha sucedido, yo mismo me pusiese a intentarlo.

<sup>113</sup> Ibid. 237 d.

<sup>114</sup> Op. cit. Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*. P. 190.

Extr.- Pero tú y yo, si te parece, dejémoslo correr y hasta que encontremos a alguien que sea capaz de hacer esto, hasta ese momento, digamos que el sofista, más astutamente que cualquier otro, se ha sumergido en un lugar inaccesible.<sup>115</sup>

Enunciados que se catalogasen como problemáticos del tipo “cuadrado redondo” no son en realidad problemáticos ni refieren aquí a lo que se está hablando. Se pueden pensar contradicciones, de hecho, se pueden pensar sin ninguna dificultad símbolos agrupados aleatoriamente y no es necesario en absoluto que sean consistentes entre sí. Otra cosa muy distinta es que se pueda dar una definición a una contradicción, pues se anularía en su composición. El que se pueda hablar de círculos cuadrados o de unicornios y sirenas, no debería resultar un problema filosófico serio. En definitiva, la conclusión que se extrae de este pasaje con relación al sofista es que este no podrá confundirnos si trata de mezclar problemas diferentes como son el de la falsedad, o el de las apariencias, con el de lo impronunciable, problema del que hemos concluido que no tiene sentido. Ahora bien, queda por especificar qué naturaleza tiene en la ontología platónica esta región de las apariencias. Este mundo sensible sería el que genera opiniones (de las que los sofistas serían expertos) mas no conocimiento. El sofista sería aquel que genera opiniones falsas, creador de eídola, es decir, creador de imágenes (o simulacros). El sofista, dice el Extranjero, preguntará qué queremos decir con “imagen” al acusarle de ser un creador de imágenes. Las opiniones falsas son un tipo concreto de estas imágenes. “[...] diremos que son imágenes las que se encuentran en el agua, en los espejos y, además, las dibujadas y las modeladas, y todas las demás que, en cierto modo, son de esta clase”<sup>116</sup>: es la respuesta de Teeteto, pero el Extranjero tratará de ser más específico, en vez de definir mediante ejemplos como hace su interlocutor, corresponde buscar un carácter común de todo ese tipo de cosas. “¿Qué podríamos decir entonces que es una imagen, Extranjero, sino ‘otra cosa distinta de tal clase que se asemeja a la verdadera’?”<sup>117</sup> La imagen queda entonces aceptada como copia de lo verdadero<sup>118</sup>, existe de esta manera, asemejándose a lo real, pero no acaba de ser real. El sofista crea entonces imágenes o simulacros que de algún modo existen. Su objeción de que las cosas irreales no existen en modo alguno tiene que ser refutada. Cornford señala aquí que “no puede sostenerse que en este diálogo se demuestre la posibilidad de un

---

<sup>115</sup> Op. cit. *Sofista* 239 b y c.

<sup>116</sup> Ibid. 239 d.

<sup>117</sup> Ibid. 240 a.

<sup>118</sup> Verdadero y real se tienen por lo mismo.



mundo de *éidola* que sea la imagen del mundo real de las Formas. Este problema metafísico permanece en el trasfondo.”<sup>119</sup> No avanzando más por esta vía, el concepto de imagen en Platón queda sin desarrollar pese a la expectativa creada en un principio. El tema de las apariencias se da de lado, y la acusación al sofista de ser precisamente fabricante de estas apariencias queda infundada por falta de desarrollo. Schleiermacher tradujo la técnica mimética como *ebenbildnerische Kunst* y la técnica fantasmal como *trugbilderische Kunst*, con lo que interpretó que la técnica fabricadora de iconos lograba copias fieles mientras que “Trug” que significa engaño quería identificar a la técnica fantasmal, creadora de imágenes engañosas o ilusiones. La traducción que hace Schleiermacher de la técnica de iconos alude a la imagen en el sentido de la imagen reproducida sobre un plano, por lo que parecería que las pinturas, esculturas, etc, deberían quedar salvaguardados en este tipo de técnica. Sin embargo, la cuestión no es nada clara.<sup>120</sup> Iremos al libro X de la *República* donde hay un desarrollo un poco mayor de la cuestión, aunque no en relación con el sofista, sino con los artistas, como los pintores o los poetas. Para el caso, es indiferente, ya que tanto los sofistas como los artistas quedan relegados en Platón al ámbito ontológico de la ilusión y la apariencia, es decir, el menor grado de realidad posible. El poeta, el sofista, el pintor, etc., no tienen conocimiento verdadero ninguno y están engañados quienes “no se percatan de que están alejadas en tres veces de lo real, y de que es fácil componer cuando no se conoce la verdad”<sup>121</sup>. La imagen que generan los artistas no depende así del conocimiento. Platón da a entender que “si el poeta tuviera conocimiento verdadero de las cosas, no se esforzaría por crear meros simulacros cuando podría producir cosas reales en el terreno de los hechos”<sup>122</sup>. Para Platón, la poesía dejaría al ser humano abandonarse a su lado irracional. Suscita, por ejemplo, emociones que dan de lado lo mejor del alma humana, es decir, suscitan irracionalidad. De hecho, Platón incluso con la música prescribe que sólo es adecuada y virtuosa la música militar y que el resto de música mejor sería olvidarla. Respecto a las tragedias, que es la forma de teatro más común en la época de Platón, argumenta que cuando una nos causa tristeza nos arrastra a lo más bajo de

<sup>119</sup> Op. cit. Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*, p. 199.

<sup>120</sup> Másmela, Carlos, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del sofista de Platón*. Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 39 y 40.

<sup>121</sup> Op. cit. *República*, 599 a.

<sup>122</sup> Vallejo, Á; *Adonde nos lleve el logos: para leer la ‘República’ de Platón*, Madrid, Trotta, 2018. P. 306

nosotros mismos, “ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud”<sup>123</sup>, pero sin embargo el arte sí nos lleva a conmovernos, y eso implica que nos asemejamos en cierto modo a quien sufre en la tragedia. Las artes producen pasiones que afectan a nuestra forma de actuar y acaban introduciendo por la ventana lo que se había echado por la puerta a través de una larga educación. La parte racional<sup>124</sup> del alma no se dejaría embaucar por las apariencias generadas por el poeta o el pintor. También nos hace tolerar imágenes inmorales que reprocharíamos o lamentaríamos ver si sucediesen en la vida real. Por esta razón, Platón piensa que este tipo de artes pueden causar degeneración moral, generaría el mal gobierno de la propia alma. Y obviamente esto tendría consecuencias políticas y sobre todo, educativas “sea cual sea, el proceso por el que forman las mentes y actitudes de los jóvenes constituye la intrínquis del problema platónico”<sup>125</sup> con respecto al desprecio de las artes. El arte poético como la tragedia se adjudica el derecho de la libertad y del poder expresar todo, más allá del bien y del mal, lo cual debe quedar excluido de la polis ideal en la que sólo hay sitio para el bien. La poesía sólo se considera digna de salvación de someterse a las restricciones impuestas por Platón (lo mismo sucede con la música): el arte tiene que subordinarse a la política o ha de ser expulsado de la polis. El respeto a la poesía de la polis ateniense no era compartido con especial simpatía por Platón, que de hecho, conociendo el amor de los griegos por los poetas como Homero tiene que declarar que “no hay que honrar antes a un hombre que a la verdad”<sup>126</sup>. Homero como fabricante de discursos falsos habría sido sobrevalorado por los griegos según Platón. Si Aristóteles veía en la tragedia una imitación que lograba la catarsis, es decir, una especie de escarmentar viendo el padecer de otros, y que además, producía una transferencia de las pasiones o los padecimientos ajenos a los propios, para Platón, sin embargo, las artes quedan fuertemente censuradas. Ontológica, epistemológica y moralmente su valor es escaso o directamente nulo. La realidad es que no había un concepto de creatividad aplicado a las artes en el mundo antiguo, así que los artistas no hacían cosas nuevas sino simplemente copiaban. En la *República 597 d*, Platón pregunta si un pintor puede crear algo y a continuación se responde con seguridad que no, que los pintores simplemente se contentan con imitar.

---

<sup>123</sup> Op. cit. *República*, 604 b.

<sup>124</sup> En esta parte de la *República* se hace una partición bipartita del alma, entiendo (siguiendo a Vallejo Campos) que es por simplificar la cuestión, no porque haya renunciado a la versión tripartita del alma anteriormente desarrollada.

<sup>125</sup> Op. cit. Havelock, *Prefacio a Platón*, p. 27.

<sup>126</sup> Op. cit. *República*, 595 c.

La creatividad implicaba libertad de acción, y el arte desde el punto de vista antiguo, carecía de tal, ya que siempre se consideró regido por normas. El artista es alguien que descubre, no alguien que inventa, es alguien que imita la naturaleza en sus normas y perfección. Para los griegos la única excepción a esto era la poesía, que etimológicamente de hecho “poeta” significa “el que fabrica”. En general, los griegos no relacionaron al poeta con los artistas aunque Platón sí lo hace. Aristóteles también se muestra diferente al respecto de la poesía, no parece saber si decantarse por esta como imitación de la realidad y ni si quiera si adscribirla a un discurso clasificable como verdadero o falso. En *De Interpretatione* parece concluir que la poesía no se podía calificar ni como falsa ni como verdadera. En todo caso, el análisis de estos enunciados corresponde a otro tipo de obra como es la *Poética*, y no en términos de verdad o falsedad.

Absolutamente todo enunciado es significativo, pero no al modo de una herramienta, sino (como hemos aclarado ya) en virtud de una convención. Sin embargo, no todo enunciado es declarativo, sino sólo aquel en que se da el ser verdadero falso. Y esto no ocurre en todos los enunciados; la plegaria, por ejemplo, es un enunciado, pero no es ni verdadera ni falsa. Dejemos de lado, por ende, los demás enunciados, pues el examen de estos es más propio de la retórica o de la poética.<sup>127</sup>

En Roma los conceptos se alteraron porque autores como Horacio, Filóstrato y Calístrato afirmaron que los poetas y pintores podían hacer en su obra lo que considerasen mejor. Filóstrato defiende precisamente que la imaginación es el fundamento del arte y la poesía.<sup>128</sup> No sería hasta el Renacimiento cuando el arte pasa a considerarse como una invención, y sin embargo, no era una invención como la concebimos a día de hoy, pues no emplearon la palabra “creador”, y de hecho no se haría hasta el siglo XVII. En el siglo XVII fue donde se ligó además el término a Dios. Así, se aceptaba que el poeta es creador pero en un sentido muy restringido y que además no se aplicó al resto de artistas, a los cuales aún se los consideró sujetos a la imitación. Incluso hasta en Diderot la imaginación era sólo vista como la memoria de las formas y contenidos distintos que podían combinarse de múltiples modos pero no crear nada. La resistencia a emplear el concepto de creación en su sentido actual venía para empezar, de la restricción del uso del concepto a Dios, el cual era el único capaz de

<sup>127</sup> *Sobre la interpretación*, 17 a y 17 a 5.

<sup>128</sup> Cf. Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de seis ideas*, trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 2016, p. 287. Seguimos su análisis sobre la historia del concepto de creatividad.

concebir realmente algo nuevo y de la nada. Además, la creación no podía explicarse de forma clara, y la Ilustración no era amiga de los misterios, con lo que el asunto de reducir la creación a combinaciones diferentes simplificaba enormemente la cuestión. Los artistas de la época, por otro lado, reconocían estar ligados a las normas, pero este precisamente era un punto flaco del paradigma porque las normas finalmente eran una invención humana. En el siglo XIX es finalmente cuando el concepto toma su forma final, y creador es sinónimo de artista.<sup>129</sup>

Regresando de este *excursus* al *Sofista* de Platón, este toma ahora como hilo conductor para el resto del diálogo la discusión con anteriores escuelas filosóficas y lo que pensaron sobre qué era la realidad. Se pasa a discutir entonces el estatus y naturaleza de esta. Los filósofos de la naturaleza entendían la sustancia material como lo único real. Como es de esperar, Platón no simpatizaba con esta posición, para la que habría aportado contraargumentos ya en diálogos anteriores. Aquí en el *Sofista* repite básicamente su contraargumento principal contra los materialistas, que consiste en preguntar si es que la ética también es material, “¿del alma no dicen que una es justa y otra injusta, una sensata y otra insensata?”<sup>130</sup> a lo que Teeteto acaba respondiendo que “Todo esto ya no lo contestan de la misma manera”<sup>131</sup>. El Extranjero cree que puede haber materialistas menos toscos que definan la realidad como *dýnamis*, es decir, como potencia, como capacidad de hacer o padecer una acción. El alma entonces estaría presente o ausente en la materia, y por tanto sería una entidad con realidad más. Esta definición del materialismo de la realidad es dada por válida provisionalmente (aunque posteriormente tampoco se retoma para discutirse, así que se puede entender que Platón en cierta medida la estimaba como válida). Por otro lado, los llamados amigos de las Formas pueden ofrecer otra reflexión sobre la realidad. Parménides atribuía que lo único real era lo Uno, pero entonces era incapaz de derivar el mundo sensible y el devenir. Se presupone la teoría de las formas para la refutación de Parménides, así como la lectura previa del diálogo dedicado a él<sup>132</sup>. Una vez asumida la teoría de las Formas, la teoría de Parménides no tiene cabida. Simplemente al afirmar cómo es la naturaleza de lo Uno: la redondez, la unidad, el ser... está admitiendo la pluralidad de las Formas, de las que el

---

<sup>129</sup> Cfr. *Ibid.* P. 291.

<sup>130</sup> *Op. cit. Sofista*, 247 a.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 247 b.

<sup>132</sup> Siguiendo de nuevo la interpretación de Cornford, cf. *op. cit. Cornford Teoría platónica del conocimiento*, pp. 203, 204 y 208.

Uno participaría. De modo que es imposible que su propio uno sea lo único que participa del ser, y que sea lo único verdaderamente real (pues sería contradictorio). Además, el bando de los amigos de las Ideas y de quienes postulan alguna entidad ideal en general (en contra de los materialistas o atomistas) tienen que admitir que la realidad incluye al devenir. Los amigos de las Formas han tendido a separar el ámbito del devenir del del ser de manera dicotómica, de forma que sólo el devenir era lo variable y la región del cuerpo y sus sentidos, mientras que el ser real solo era accesible al alma mediante su reflexión. Esta teoría también aparece defendida de esta manera en diálogos de la juventud del propio Platón, como es por ejemplo en el *Fedón*<sup>133</sup>, como hemos señalado también comentando el *Parménides*<sup>134</sup>. Platón, en este momento está intentando conciliar la disputa entre idealistas y atomistas, sabiendo que su teoría apunta al idealismo y creyendo que, esta es de sus más importantes construcciones. Sin embargo, ha de salvarla en la medida de lo posible de estas críticas. En la teoría de la materia que presenta en el *Timeo*, el ser en efecto será visto como potencia, el espacio en el que después el demiurgo impondrá orden y Forma. La realidad no es sólo un conjunto de formas eternas e inmutables sino que también se postula una inteligencia divina pues,

¿Nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma y la inteligencia no están de verdad presentes en lo que es absolutamente, y de que esto ni vive ni piensa, sino que, venerable y sagrado, carente de intelecto, está estático e inmóvil?<sup>135</sup>

Hay una inteligencia o alma en el mundo cuya relación con las Formas sólo puede explicarse con el lenguaje mítico usado en el *Timeo*. Es decir, que, de nuevo, no se explica. Platón defiende sin embargo que no sólo pueden existir las Formas, sino que tiene que postularse una inteligencia divina con capacidad de generar causas eficientes o móviles. El demiurgo mismo es quien imprime las imágenes que constituyen el mundo sensible. Se debe aceptar que la realidad debe incluir todo lo que es inmutable y lo que está cambiando, y esto no ha de verse como contradictorio, porque para que fuese una contradicción habría que decir que la realidad es movimiento e inmutabilidad al mismo tiempo y respecto a lo mismo, pero si sin embargo se separan dos áreas ontológicas, la

---

<sup>133</sup> Por ejemplo, en op. cit. *Fedón* 79 a.

<sup>134</sup> Cuando por ejemplo se dice que si las Formas están separadas se corre el peligro de que se vuelvan incognoscibles.

<sup>135</sup> Op. cit. *Sofista* 248 e y ss.

contradicción se anula. No obstante, este planteamiento abre nuevos problemas, algunos de ellos paralelos a los que tenía la concepción anterior. Para tratar de responder a él, Platón pasa a considerar solamente tres Ideas: realidad, movimiento y reposo. La Idea de realidad la añade en el momento en que afirma que “es muy posible que presagiamos que lo que es es verdaderamente una tercera cosa, cuando decimos que el movimiento y el reposo son.”<sup>136</sup> Lo cual se sigue de la premisa de lo que es real debe incluir inmutabilidad y mutabilidad.

Los enunciados negativos no son un problema ni niegan siempre la existencia de lo que refieren, sino que tienen muy diversos usos. Así cuando uno dice que el Movimiento no es Reposo, no está negando el ser de ninguna de las dos sino simplemente está señalando que no son lo mismo. Por simple que parezca este razonamiento, ya está contradiciendo las tesis sostenidas por Parménides según Platón. Ahora esto ha implicado la combinación de las Formas entre sí<sup>137</sup> y, por tanto, tiene que ser legítimo combinarlas. Tampoco hay que caer ahora en que todo se combine con todo porque entonces no tendría sentido. Igual que la gramática indica qué letras se combinan con qué letras, o en la música sólo unos sonidos armonizan con otros, la dialéctica, el arte del filósofo, dirá qué Ideas se combinan con otras y cómo. Mediante los métodos de la reunión y división se plasmarán las relaciones que existen en el mundo de las Formas, que no son simplemente relaciones en la mente del filósofo. Tampoco son leyes de lógica formal, no son leyes de inferencia ni leyes que rijan obligatoriamente el pensamiento humano. Platón no es Boole, pese que algunas interpretaciones como la de Taylor parecen apuntar en esta dirección. Tampoco está creando la Lógica en el sentido que la heredamos luego de Aristóteles. Asimismo no se está discutiendo lo que Aristóteles llama luego categoría, porque ni el ser, ni la unidad, ni la mismidad, ni la diferencia, ni el movimiento o el reposo son categorías para Aristóteles, al poder ser predicados de todas las cosas. El lenguaje empleado por Platón para describir las relaciones entre las Formas es, de nuevo, metafórico, se prescinde totalmente de tecnicismos y se usan múltiples sinónimos para venir a decir que las Formas se combinan entre sí, se reciben, participan unas de otras, etc. La conclusión que se alcanza es que de toda Forma puede decirse que no es, por ejemplo, una Forma x no es una

---

<sup>136</sup> Ibid. *Sofista*, 250 c.

<sup>137</sup> Cfr. ibid. 252 e y ss.: No es posible que no haya relación ninguna entre las Ideas, pero tampoco que todas se relacionen con todas, así sólo queda espacio para la tercera posibilidad, que es que algunas sí se combinen entre sí.

Forma y, y también puede decirse que es. El ejemplo del Movimiento ilustrará que puede ser y no ser, que participa de la existencia<sup>138</sup>. De acuerdo con Cornford, el pasaje más llamativo<sup>139</sup> es el 257 d donde describe lo que no participa de una Idea como partícipe de la Idea de diferencia. Así, lo no-Bello participaría de la Idea de desemejante o diferencia. Se dice de esta Idea que atraviesa el resto de Formas. Si no se quieren postular Ideas negativas, lo que se hace es combinar la Forma de la Diferencia con Formas positivas como la Idea de lo Bello, lo cual, al fin y al cabo da el mismo resultado, eso sí, reduciendo el dominio de las Ideas considerablemente. En cualquier caso, la Idea de Diferencia cargaría así con cualquier cosa mala: lo no-bello, lo malo, lo horrible... La ontología platónica sería igualmente coherente con en el maniqueísmo posterior.

Otro de los problemas que se plantea es si las Ideas se relacionan entre sí de la misma forma de la que participan de las cosas del mundo. Brochard,<sup>140</sup> en su *Études*, escribe que así es. De este modo, una Forma podría determinar la constitución de otra Forma. Cornford rechaza esta interpretación porque, como dijimos, apela a que Platón mismo no resolvió el problema. En cualquier caso, la respuesta que da Brochard hace la metafísica platónica aún más débil: no se explica la relación entre las Formas y el mundo sensible, ni cómo es posible que unas Formas participen de otras del mismo modo que del mundo.

Por otro lado, otro de los problemas que había creado la persecución del sofista era averiguar si, en contra de las afirmaciones de este, un discurso falso carecía de significación. Se trataría aquí de demostrar que un discurso por ser falso no deja de tener significado. El propio discurso tiene para Platón fundamento en las Formas, y en el “tejimiento” correcto de las palabras. Alguien que abogue en favor de la separación de las Ideas entre sí no podrá defender su propia tesis sin unir enunciados entre sí. El Extranjero usa el ejemplo de “Teeteto vuela” para indicar que ese enunciado debería corresponder con los hechos o de lo contrario será falso, pero no por eso pierde significación, porque no se está hablando sobre un sinsentido, sino sobre su interlocutor, que, en realidad, está sentado y no surcando los cielos. Se trataría de un juicio erróneo por confundir una cosa con otra. En el *Teeteto* se habla de *phantasia* para referirse, a los objetos percibidos por la imaginación, de los que se dice que nos parecen, y que son

---

<sup>138</sup> Ibid., 256 d.

<sup>139</sup> Op. cit. Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*, P. 266

<sup>140</sup> Cfr. Ibid. P. 271.



producto de la mezcla entre el juicio y la percepción. Aunque parezca asombroso este diálogo se cierra con la tesis de que el arte en general, y también la poesía, se corresponde con el ámbito ontológico más bajo del símil de la línea. Igual que el sofista, el artista no tendría ningún interés para Platón.<sup>141</sup>

#### 4. El *Político*: abandono del filósofo rey.

Haremos un comentario de este diálogo considerado el último diálogo de transición, y también por su relación directa con el del *Sofista*. Pues si en el *Sofista* se trataba de averiguar qué era un sofista, aquí Platón tratará de dilucidar qué es un político. Además hay un claro nexo entre los diálogos ya que los personajes son los mismos e incluso hay referencias cronológicas, como cuando se dice que va a hablar el joven Sócrates en lugar de Teeteto ya que Teeteto ha estado un tiempo dialogando y debe descansar<sup>142</sup>. En este diálogo Platón está también alejado de la forma más poética y misteriosa en la que pudiera decirse que escribe diálogos como el *Banquete*, y su preocupación por el método y la argumentación para alcanzar una definición es muy notoria. En general, se está de acuerdo en que los diálogos de juventud como el *Banquete* tienen este carácter poético que desaparece en los diálogos del último Platón, que es el caso del grupo de diálogos que nosotros nos hemos dedicado a estudiar en este trabajo.

Extr.- Y, a su vez, ¿qué sucede con nuestra investigación acerca del político? ¿Se ha planteado en función de él mismo o, más bien, para llegar a ser mejores dialécticos en todas las cuestiones?

Joven Sócrates.- Está claro que esto también es para ser mejores dialécticos en todas las cuestiones.<sup>143</sup>

El método seguido configura la estructura de este diálogo. Después de la introducción donde se nos habla de los personajes, se abre una primera parte (258b-268d) donde el método utilizado es el de la *diairesis*: la división. De 258d a 277c se expone un mito y en la parte final (277d-311c) se ofrece una comparación de la actividad política<sup>144</sup>. Todas estas partes serían necesarias para llegar a la comprensión de la figura del político. Comentaremos ahora la primera parte del diálogo. El método de la *diairesis* es el mismo que se utiliza también en el *Sofista*. Este es el método por el cual se trazan numerosas divisiones conceptuales hasta que se encuentra la perteneciente al político (o

<sup>141</sup> Cf. Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*, p. 291.

<sup>142</sup> Cf. Casadesús Bordoy, Francesc, "Introducción" a Platón, *Critón y El Político*, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2008. P. 53.

<sup>143</sup> Op. cit. *Político*, 285 d.

<sup>144</sup> Cf. Casadesús Bordoy, "Introducción", p. 55.

cualquier otra clase que se esté buscando definir), de forma que quede excluida de confusión con otras artes distintas. Se comienza dividiendo las ciencias en dos tipos: (1) cognitivas y (2) prácticas. Se decide que la figura del político encaja mejor en las ciencias cognitivas, y se identifica al político con el rey de la polis. Una vez acordado esto, las ciencias cognitivas se dividen en dos tipos (1.1) directiva y (1.2) crítica. El político pertenece a la directiva, la cual puede ser también de dos tipos (1.1.1) autodirectiva y (1.1.2) no autodirectiva. La autodirectiva consiste en impartir mandatos para la dirección o producción de algo. Este algo pueden ser seres animados (1.1.1.1) o seres inanimados (1.1.1.2). El político dirige a seres animados como son habitantes de la polis, por tanto, queda unido a la división 1.1.1.1. De nuevo, se divide esta especie en dos nuevas posibilidades, (1.1.1.1.1) crianza colectiva y (1.1.1.1.2) crianza individual. El político no cuida solamente un animal, sino más bien un conjunto de ellos, por lo que es claro la división a la que pertenece. Se identifica aquí al político con un pastor, con el guía de un rebaño. Esto lleva a las divisiones: (1.1.1.1.1.1) crianza de humanos y (1.1.1.1.1.2) crianza de animales. Aquí el Extranjero interrumpe al joven Sócrates porque considera errónea su última división. Una *diairesis* mal hecha no es propia de un filósofo, sólo si se procede correctamente el método de la *diairesis* obtiene verdades<sup>145</sup>. Se le reprocha a Sócrates que si las grullas fueran quienes estuviesen haciendo esta división, también hubiesen procedido como él y hubiesen separado a las grullas del resto de los animales. Su división tiene tan poco sentido como dividir los números entre los que son el número diez mil y los que no lo son. El caso es que ni los humanos ni las grullas pueden generar una especie, y por ello la división es incorrecta. “Cuando hay una especie de algo también es necesario que sea parte de la cosa de la cual se dice que es especie, pero no hay ninguna necesidad de que la parte sea especie”<sup>146</sup>. El Extranjero entonces reformula la división, esta vez en (1.1.1.1.1.1) crianza de animales acuáticos y (1.1.1.1.1.2) crianza de rebaños de animales terrestres. El político gobierna sobre rebaños de animales terrestres, pero este conjunto en realidad incluye animales sobre los que el político no gobierna, como pueden ser los pájaros, con lo que hay que volver a hacer una división: (1.1.1.1.1.2.1) animales alados y (1.1.1.1.1.2.2) animales pedestres. Como el problema de que el grupo sigue siendo demasiado amplio hay que volver a dividir, esta vez se considera que debe ser entre (1.1.1.1.1.2.2.1) animales pedestres con

---

<sup>145</sup> Cf. *Sofista*, 262 b.

<sup>146</sup> *Ibid.* 263 b.

cuernos y (1.1.1.1.2.2.2) animales pedestres sin cuernos, que a su vez deben ser divididos dependiendo si se realizan cruces para su reproducción (1.1.1.1.2.2.2.1) o no (1.1.1.1.2.2.2.2). Se concluye que el político dirigiría a la clase que no está mezclada y para que no se pueda extraer la conclusión de que el político gobierna sobre los cerdos, se hace una nueva división entre bípedos (1.1.1.1.2.2.2.2.1) y cuadrúpedos (1.1.1.1.2.2.2.2.2), y como de nuevo parece que hay aves que caerían en esta condición, se les divide a los bípedos en implumes (1.1.1.1.2.2.2.2.1.1) y con plumas (1.1.1.1.2.2.2.2.1.2). Se concluye la sucesión de divisiones al pensar que se ha acotado el grupo solamente sobre los seres humanos, que son quienes deben dejarse guiar por el político cuya ciencia les gobernará cual rebaño. Sin embargo, surge de nuevo una objeción para el resultado alcanzado por parte del Extranjero, pues el político no es el único “pastor de los asuntos humanos”<sup>147</sup> sino que los comerciantes, médicos, maestros de gimnasia, etc también presumirían del cuidado que brindan a los hombres.

¿No temíamos con razón hace poco al sospechar que, a pesar de que por ventura podamos haber definido algo la figura del rey, no completaremos jamás con exactitud al político, hasta que hayamos apartado a los que se arremolinan a su alrededor [...]?”<sup>148</sup>

La conclusión sería entonces que habría que separar esta ciencia de las demás. Sin embargo, el diálogo continúa ahora con un mito, el mito de Crono<sup>149</sup>. W. K. C Guthrie señala que el mito es una distracción “pero que también pone en evidencia los errores de tratar al político como si fuese un dios”<sup>150</sup>. Esta ruptura abrupta del diálogo y del método de la división ha sido discutida por los diversos intérpretes de Platón. La tesis general es que el método de la división no se tiene por fiable<sup>151</sup>. Parece muy fácil objetar a esta división final lo mismo que el Extranjero le critica al joven Sócrates a mitad del procedimiento, y el resultado alcanzado es tan fácil de refutar como puso de manifiesto la broma de Diógenes el cínico, del que se dice que llevó un gallo desplumado a la academia de Platón, dando así un contraejemplo cómico que rompe la definición de hombre ofrecida por Platón. Se discute también si está presente aquí o no la teoría de las formas, porque de hecho ya no aparece de la forma tan explícita como

<sup>147</sup> Cf. *ibid.* 268 a.

<sup>148</sup> *Ibid.* 268 c.

<sup>149</sup> El uso de los mitos en Platón ha sido también muy discutido. Aristóteles mismo en la *Metafísica* verá el interés por los mitos como un paso previo al filosofar. Cf. *op. cit. Metafísica* 982 b 15. Platón en el propio *Fedón* hace decir a Sócrates que él no sabe mucho de mitos, aunque en concreto este diálogo sí cuenta con bastantes de ellos. Cf. *op. cit. Fedón* 61 b.

<sup>150</sup> *Op. cit. Guthrie, Historia de la Filosofía griega. 5, Platón. Segunda época y la Academia*, p. 178.

<sup>151</sup> Cfr. *op. cit. Francesc Casadesús Bordoy. “Introducción”*. Pp. 60 y 61.

aparecía en otros diálogos fechados como anteriores al *Parménides*. De aceptar que la teoría de las formas no tiene cabida en este diálogo se abre también la cuestión de si por entonces Platón consideraba esta teoría como abandonada, por su propia autocrítica a ella. Se plantea además si es posible que Platón redujese las Ideas a categorías, géneros o especies, abriendo el camino así a Aristóteles. La desaparición de la teoría de las Formas se considera relacionada a su vez con el cambio del estilo de Platón, que como comentábamos antes, pasa de ser poético y con una clara preocupación por la belleza, a carecer de estos recursos y tener una preferencia por el contenido abstracto. El *Político* además aparece exento de toda alusión extraña o mística que sí se dejaban interpretar más fácilmente en textos como el *Banquete*.<sup>152</sup>

Con todo, no se ha conseguido distinguir a un pastor de animales, de un rey de hombres mediante la *diairesis*. En la segunda parte aparece una versión del mito de Cronos reelaborada por Platón, y vinculada con otro mito: el de Atreo y Tiestes. Este mito también tiene la curiosidad de hacer correr en paralelo lo que sucede en el desarrollo del mundo y lo que sucede en la ciudad<sup>153</sup>. Ambos tendrían la misma estructura en el fondo. El Extranjero relata este mito cosmológico para explicar el movimiento del universo, que resulta ser reversible, es decir, que bien puede conducirse hacia un lado o el contrario. A su vez el universo es concebido como un ser vivo e inteligente. Según si el universo es o no conducido por los dioses, atraviesa distintas etapas, concretamente tres. En la primera, recordada como una especie de edad de oro descrita por Hesíodo, el universo estaba conducido por los dioses, que eran sus pastores. En este estado la política ni siquiera era necesaria para la convivencia entre los hombres, pues todas sus necesidades eran resueltas sin ningún conflicto e instantáneamente. El Extranjero le pregunta a Sócrates si esta primera etapa le parece más feliz que aquella en la que ellos están, y al no responder Sócrates, el Extranjero contesta que no lo era, ya que aquellos hombres tampoco filosofaban. “Los hombres se dedicaron únicamente a atiborrarse de comida y bebida y a contarse mitos entre sí y a los animales.”<sup>154</sup> En la segunda etapa los dioses abandonan el cosmos, y entonces se invierte el movimiento seguido en la primera etapa y empieza a generarse una fuerte decadencia aunada a la destrucción y a la degeneración del mundo. La tercera época comienza con el regreso de los dioses, los cuales temen la destrucción final del universo si no retoman las riendas de él. Cabe

---

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.* p. 64.

<sup>153</sup> Cf. Friedländer, P.; *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, Madrid, Tecnos, 1989.

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 67.

destacar que en esta etapa son dioses como Zeus, Atenea, etc., quienes toman el timón, mientras en la primera era Cronos. Es entonces cuando de nuevo el movimiento cambia en otro sentido, pero el mundo ya no puede ser igual para los hombres. Se dice que estos ya no nacen de la tierra, sino que procrean entre ellos, además de que, tras el abandono de los dioses en la segunda etapa, se habían visto obligados a vivir de otra manera, más incierta, temiendo siempre a animales más fuertes que ellos y con la capacidad de cazarlos y acabar con su vida. Dioses como Atenea, Hefesto y Prometeo son quienes, en su regreso, reparan la situación concediendo a los hombres dones como la técnica o el fuego. Sin embargo, los humanos a partir de entonces tenían que ser capaces de sostenerse por sí mismos. Los dioses ya no tenían responsabilidad sobre ellos. Esto a su vez crea una distancia con los animales que no existía en la primera etapa. Está implícito que en la época en que vive Platón, según el mito, nos encontramos en la tercera etapa y se argumenta entonces que la figura del pastor divino corresponde únicamente a la primera, pero en la tercera, eso está fuera de lugar. El hombre, que ahora ha de cuidar de sí, está inserto en la polis y necesita hacer política para vivir. La capacidad de moral y justicia que donan los dioses a los hombres no se genera a partir de un contrato social, sino que al revés, estos dones concedidos son las condiciones sobre las que se construye la política. Esta idea, por cierto, también se encontraba en Protágoras y otros sofistas: “los humanos se hallan abocados a la existencia política; el optimismo de que la efectivización de esa excelencia política se realiza por medio de la ley”<sup>155</sup>. El político será el encargado de organizar a los hombres de la mejor manera posible. El mito entonces puede servir para entender la distinción entre la figura del pastor humano de la del pastor divino. Se entra con esta distinción a la tercera parte del diálogo, la propuesta será que los dioses como pastores lo que hacían era criar (*trophe*) a sus animales, mientras que del político se espera que cuide de los humanos (*epimeleia*). El cuidado de los humanos puede ser de dos tipos, según sea voluntario o involuntario. Si es involuntario el político sería un tirano y no un verdadero político. Sólo el cuidado voluntario es propio de la buena política. Como aún no se ha logrado capturar la imagen de lo que es el político “no parece que hayamos completado la figura del rey”<sup>156</sup> pasamos a un tercer método: el de la comparación. La comparación permitirá pasar de lo que se conoce a lo que no se conoce atendiendo a las semejanzas. El paradigma con

<sup>155</sup> Alegre Gorri, Antonio; “El mundo griego: tiempo e historia” en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p. 26.

<sup>156</sup> Op. cit. *Político*, 277a .

el que se comparará la función del político será con el del arte de tejer. Sin embargo, este proceder acaba volviendo al método de la *diairesis* y el Extranjero acaba por volver a criticarlo:

¿Por qué no hemos contestado inmediatamente que la técnica de tejer es el entrelazamiento de la trama y de la urdimbre, sino que hemos dado vueltas en círculo haciendo, inútilmente, muchísimas definiciones?<sup>157</sup>

La extensión inútil que ha abarcado este método lleva a una digresión sobre el término medio, que hubiese sido lo adecuado. Para conocer cuál hubiese sido la extensión apropiada de la definición de la técnica de tejer, sería necesario conocer la técnica de medir o *metrike*<sup>158</sup>. Este arte permitiría a la dialéctica ser corregida, ya que todo lo que es producido por una técnica tiene una cierta medida, la técnica de medir permitiría a la dialéctica encontrar su término medio. Por otra parte, se pueden distinguir dos ramas de la técnica de medir, (1) la que mide cuantitativamente (relacionada con la matemática y sus aplicaciones) y otra (2) relacionada con la ética y política que mediría “lo conveniente, lo oportuno, lo debido y todo lo que entre los extremos tiende al medio”<sup>159</sup>. A partir de esa última definición no se distingue entre ciencia y técnica, ya que la técnica de elegir lo conveniente es también la ciencia de juzgar adecuadamente. El político ha de poseer un carácter equilibrado en el que se den virtudes aparentemente contrarias como son la valentía y la prudencia. Y si la comparación se llevaba a cabo con el arte de tejer se debe a que el político tendrá que “conseguir entrelazar el tejido social manteniendo unidos a los ciudadanos [...] deberá cardar, para eliminarlos, a los malos ciudadanos, facilitando el correcto trenzado de la ciudad.”<sup>160</sup> Así es como Platón parece proclive a pensar que una buena política tiene que acabar con ciudadanos ateos, soberbios e injustos<sup>161</sup>, de igual modo a cómo se había expulsado anteriormente a los poetas, a los sofistas, etc. Uno en estos momentos de la lectura puede legítimamente preguntarse sobre quiénes va a gobernar en realidad el político, si con tales criterios de “eliminación de ciudadanos” no debería quedar ya nadie en la polis.

---

<sup>157</sup> Ibid. 283 b.

<sup>158</sup> Cf. Op. cit. Casadesús Bordoy, “Introducción”, p. 73.

<sup>159</sup> Op. cit. *Político*, 284 e.

<sup>160</sup> Cf. op. cit. Casadesús Bordoy, “Introducción”, p. 74.

<sup>161</sup> Cf. op. cit. *Político* 309 a: “Y a los que no son capaces de participar de un carácter valiente y prudente y de todo lo demás que tiende a la virtud, sino que, por la violencia de su mala naturaleza, se arrojan al ateísmo, la soberbia y la injusticia, los rechaza castigándolos con la muerte, el exilio y las penas más deshonorosas”.

A continuación, se repasa en que la polis, depende, no solo de la política, sino también de otras técnicas auxiliares, técnicas de las que se encargan otros miembros de la ciudad (que sin embargo no pueden participar de la política). Estos son los esclavos, los comerciantes, los escribas, los adivinos, los sacerdotes, etc. Por supuesto, se rechaza también a los sofistas de la participación en la política, ya que son considerados un gran peligro<sup>162</sup>. La estrategia, la retórica, la educación o la administración son técnicas dirigidas y supervisadas por la política y por tanto subordinadas a ella. Se hace también aquí la conocida clasificación platónica de las distintas formas de gobierno: la monarquía (definida meramente como el gobierno de uno) puede ser tiranía (si se gobierna contra la voluntad de los ciudadanos) o realza (si se gobierna conforme a la voluntad de los ciudadanos); el gobierno de unos pocos puede ser la aristocracia (si se acepta el gobierno voluntariamente) o la oligarquía (si el gobierno de unos pocos se impone por la fuerza); y la democracia, el gobierno de muchos, a la que Platón la presta tan poca atención que queda sin distinción entre si es voluntaria o forzosa, como sin embargo sí ha hecho con las otras formas de gobierno. Pese a esta clasificación, no cabe olvidar que los únicos que serían capaces de gobernar la polis correctamente serían aquellos que poseerían un verdadero conocimiento, del cual se venía hablando. El tirano lo es, no solo porque gobierne contra la voluntad de los ciudadanos sino porque es un ignorante. Este conocimiento del político es el que permitiría cuidar adecuadamente de los ciudadanos y mejorar su situación, tal y como haría un buen médico. “El gobierno de los filósofos, proyectado en la *República*, sería la forma de detener la degeneración o de reinstaurar la perfección, cosa que a Platón le parece tarea imposible.”<sup>163</sup> En efecto, Platón parece haber abandonado su teoría del filósofo gobernante en el *Político*<sup>164</sup>. De lo contrario, ¿por qué se habla de una distinción excluyente entre ambos personajes? En este diálogo en ningún momento se habla del gobierno del filósofo, sino que se caracteriza a un técnico de la política que sería el encargado del gobierno de la polis. Francesc Casadesús Bordoy se mostraría de acuerdo:

La figura del gobernante adquiere una mayor dimensión práctica. Asimismo, el reconocimiento de que es muy difícil encontrar al gobernante ideal y que, por este motivo, las leyes deben ser aceptadas por los gobernantes y los ciudadanos anticipa el

---

<sup>162</sup> Cf. *ibid.* 303 c.

<sup>163</sup> Op. cit. Alegre Gorri, Antonio; “El mundo griego: tiempo e historia” en *Filosofía de la historia*. P. 27.

<sup>164</sup> Cfr. op. cit *Político*, 301 e.



protagonismo que estas tendrán para el buen gobierno en las Leyes, última obra de Platón.<sup>165</sup>

También otros intérpretes, por ejemplo, Guthrie, piensan que en el momento en el que Platón escribe este diálogo, no ve realizable su utopía política.<sup>166</sup> Respecto al conocimiento o técnica que se le exige al político, se incide en que no es suficiente con el conocimiento de las leyes escritas. Aquí podemos volver a pensar en la crítica de la escritura por parte de Platón en el *Fedro*, sin necesidad de que desemboque en un misticismo. La realidad es que no se puede gobernar sin leyes (salvo en el caso de una tiranía, pero entonces no es un buen gobierno), pero tampoco se puede gobernar sólo con ellas, ya que son fijas y no logran “al mismo tiempo exactamente lo mejor y lo más justo para todos.”<sup>167</sup> Las leyes no dicen qué hacer en cada particularidad del momento ni pueden considerar a los ciudadanos individualmente. La polis se halla siempre sometida a cambios y el político ha de estar despierto y reaccionar correctamente frente a estos. La actitud de los ciudadanos frente a las leyes debe ser la misma que ante las prescripciones del médico: no hay lugar para la desobediencia. “Que ninguno de los ciudadanos se atreva a hacer nada contra las leyes y el que se atreva que sea condenado a muerte y a las penas más extremas.”<sup>168</sup> Un ciudadano no tendría derecho a ir contra la ley ni siquiera en el caso de que peligrase su vida de cumplirla, y por supuesto, en el caso de condena a muerte, no habría otra salida que la obediencia ciega y la resignación. Hay que tener en cuenta, que como se ha abandonado la idea del filósofo gobernante, el político que ejerza la función de gobernar, no tendrá otra que regirse bajo las leyes igualmente. Platón en ningún momento se cuestiona aquí sobre quién hace las leyes o quién las interpreta, de modo que todo queda subordinado a ellas como si hubiesen llovido del cielo por mandato divino.

## 5. Conclusiones

Nuestro trabajo ha recorrido brevemente desde la hiper crítica en el *Parménides* a lo que solíamos entender como teoría de las Ideas, al problema de la imagen en el *Sofista* y el abandono platónico de la tesis del filósofo gobernante en el *Político*. Aunque he asumido unas u otras interpretaciones de Platón, he intentado en la medida de lo posible presentar todas ellas de forma verosímil. De hecho, personalmente no me comprometo

<sup>165</sup> Op. cit. Casadesús Bordoy, “Introducción”, p. 85.

<sup>166</sup> Cf. op. cit. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega. 5, Platón. Segunda época y la Academia*, p. 198.

<sup>167</sup> Op. cit. *Político*, 294 b.

<sup>168</sup> Ibid. 297 e.

con ninguna, ni creo que sea necesario en un trabajo de este tipo. Si este TFG se dedicó a Platón y no a otro autor, se debe por respeto a él, sin embargo, uno termina este camino como moderno quizá desilusionado. No he querido tampoco hacer concesiones a Platón, entiendo que esa no es función de la filosofía ni de sus estudiosos, aunque pueda serlo de sus admiradores. De todos modos, este tampoco es un trabajo en el que seriamente se critiquen todos los puntos débiles del platonismo. La crítica de la escritura también merecería una revisión crítica, sin embargo, está omitida, como muchas otras, por no aparecer en estos diálogos, al menos no de forma explícita. Respecto a la cuestión de la poesía en Platón, tengo que estar de acuerdo con Havelock cuando señala precisamente que

Ha habido cierta resistencia natural a tomar al pie de la letra sus palabras. Los admiradores de Platón -devotos, por lo general, de sus aspectos más ligeros- en cuanto tropiezan con un texto como este empiezan a mirar a un lado y a otro, en busca de escapatoria; y, en este caso, la que encuentran parece tendérsela el propio autor. ¿No acaba de decirnos, un poco antes de esta parrafada, que la poesía bien puede defenderse sola, si la dejan? ¿Acaso no ha rendido pleitesía a sus abrumadores encantos? ¿Acaso no reconoce su reluctancia a expulsarla, contradiciéndose? La pleitesía es innegable, desde luego, pero tomarla por contradicción es equivocarse mucho y muy profundamente, en cuanto a la motivación platónica. De hecho, los propios términos en que Platón hace la concesión a la poesía, dejándola en libertad para defenderse, si ello le place, son ya condenatorios.<sup>169</sup>

Tampoco se le puede perdonar a Platón el desprecio que se permite para con los sofistas. En el desarrollo de los siglos V y IV a.C.,

todo parece, en efecto, haberse llevado a cabo bajo su influencia y con su participación. Todo el mundo reconocía su importancia, todos los escritores de la época fueron discípulos suyos, todos aprendieron algo de los sofistas, los imitaron o discutieron con ellos.<sup>170</sup>

Eurípides, por ejemplo, se suele vincular a Anaxágoras, pero también conocía las lecciones de Protágoras y Pródico y esto es evidente en sus obras de teatro. Tucídides también es reconocido como discípulo de Gorgias, Pródico y Antifón. Isócrates funda

<sup>169</sup> Op. cit. Havelock, *Prefacio a Platón*, p. 20.

<sup>170</sup> Romilly, Jacqueline de; *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997, p. 8.

una escuela de retórica y filosofía a principios del siglo IV, y él mismo se considera crítico y discípulo de los sofistas, en su caso de Gorgias. Hippias y Antifón trabajaron en la matemática antigua<sup>171</sup>, y otros sofistas relataban conjuntos de hechos que sucedían de modo que hacían el trabajo de proto-historiadores, por así llamarlos. Los sofistas, sin duda, fueron maestros aunque no se han hallado sus tratados. Uno puede conocerles sólo mediante menciones de terceros y ubicarles en la historia de forma aproximada. Los testimonios recogidos van desde relatos sobre su actividad y enseñanzas hasta sus vidas. Todos los fragmentos reunidos hasta la fecha de los sofistas no ocupan más de veinte páginas y la mayor parte de ellos son fragmentos que nos llegan sin contexto. Sin embargo, y como resultará más familiar a un lector de Platón, no todo fue sobre ruedas para los sofistas:

En diversas épocas, incluso en la Atenas de entonces, fueron atacados públicamente. De hecho, se les acusó de todo: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, de haber sembrado la mala fe, de haber soliviantado las ambiciones, de haber perdido Atenas. Platón tuvo su papel en este movimiento de protesta; pero no fue el único.

Así, el término sofista pasó de significar “profesional de la inteligencia” a “hombre retorcido”. La historia la escriben los vencedores<sup>172</sup>, y no ha sido menos con el caso de los sofistas. La famosa frase de A. N. Whitehead sobre que la filosofía sea una nota a pie de página de la obra de Platón es conceder ya demasiado a Platón (menospreciar al resto de filósofos, y tener poco o ningún sentido de la historia). Yo concluiría que no hay que olvidar a Platón, eso sí, Platón en toda su magnitud y todas sus obras, no omitiendo los diálogos de vejez, como se tiende a hacer en las visiones más idealizadas del filósofo. Tampoco hay sin embargo, que permanecer en Platón. El valor de Platón también reside en la incapacidad de lograr una interpretación que haga consistentes todos los diálogos entre sí, que los libre de contradicciones y no deje incógnitas sin resolver. Y este problema hermenéutico no es causado porque el propio Platón fuese desarrollando y cambiando su pensamiento (aunque también podría ser el caso) sino por la propia forma de su obra. La filosofía antigua tiene muchos postulados (es decir, premisas que asume sin cuestionarse), pero la lección que podemos extraer de ella no es

---

<sup>171</sup> Cf. *Ibid.* p. 12.

<sup>172</sup> Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, en *Obras Completas I vol. 2*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada, 2006, p. 309.

intentar compartir sus postulados y defender lo indefendible fuera del contexto en el que tenía su sentido. La moraleja debería ser otra. Wittgenstein en el Prólogo del *Tractatus lógico-philosophicus* señaló sobre su obra que otros vendrán y lo harán mejor.<sup>173</sup> Esa máxima podría servir para no hacer siempre doxografía, y glosarnos los unos a los otros, como denunciaba también Montaigne, y poder ir más lejos.

Las tesis fundamentales del diálogo del *Parménides*, son los problemas que invitan al escepticismo con respecto al platonismo: el argumento del tercer hombre y la correspondiente regresión al infinito ¿por qué no, ya puestos, una Idea de la Idea de la Idea de la Idea...), así como la cuestión de la proliferación indiscriminada de Ideas (que Ockham más tarde haría bien en denunciar este abuso del exceso de supuestos, supuestos ontológicos en este caso). Si no hay un problema por exceso de Ideas, entonces lo hay porque no se resuelve cuál es el dominio de las Ideas. ¿Sobre qué y sobre qué no hay Ideas? Otro de los problemas es el conocido interrogante platónico (y también pitagórico) sobre la relación entre el mundo de Ideas y el mundo sensible. La participación, la imitación, etc., dejan este problema correr libre y a sus anchas por toda la metafísica planteada. En el *Sofista*, el problema de la imagen, el estatuto ontológico de las apariencias que no termina por resolverse, la gratuidad de la distinción entre simulacro e icono y el desprecio injustificado a la figura del sofista, hacen del diálogo un gran interrogante, una invitación al lector a pensar por sí mismo estas nociones abiertas y abandonadas por el propio Platón. Lo único resuelto es el problema de la combinación de las ideas entre sí, así como otras cuestiones que suscitó en el *Parménides* y en las que Platón parece querer insistir y profundizar, y que en este caso, sí hace con éxito. En el *Político*, lo más interesante es el planteamiento del método de divisiones dejando a la vista sus dificultades, y cómo no, el abandono platónico de la idea del filósofo gobernante.

---

<sup>173</sup> Cf. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2013, p. 105.

## 6. Bibliografía.

### Obras de Platón:

*Diálogos III*, trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1988:

“Fedón”

“Fedro”

*Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988:

“República”

*Diálogos V*, trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988:

“Parménides”

“Teeteto”

“Sofista”

“Político”

*Diálogos VI*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992:

“Filebo”

“Timeo”

*Diálogos XIX*, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999:

“Leyes”. Libros VII-XII.

### Otras traducciones:

Platón, *Político*, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2008.

*Sofista*, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2010.

### Bibliografía complementaria:

Alegre Gorri, Antonio; “El mundo griego: tiempo e historia” en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005.

Aristóteles, trad. Guillermo R. de Echandía, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

*Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2014.

*Sobre la interpretación*, trad. Jorge Mittelmann, Buenos Aires, Losada, 2009.

Benjamin, Walter; “Sobre el concepto de historia” en *Obras Completas I vol. 2*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006.

Casadesús Bordoy, Francesc, “Introducción” a Platón, *Critón y El Político*, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2008.

Cornford, Francis M., *Platón y Parménides*, Madrid, Antonio Machado libros, 2015.

*La teoría platónica del conocimiento: traducción y comentario de Teeteto y Sofista*, Barcelona, Paidós, 1991.

Friedländer, P., *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, trad. S. González Escudero, Madrid, Tecnos, 1989.

Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2012.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, V, Platón segunda época y la Academia*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2000.

Havelock, Eric A., *Prefacio a Platón*, trad. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994.

Másmela, Carlos, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del sofista de Platón*. Barcelona, Anthropos, 2006.

Nietzsche, F., “Ecce homo” en *Obras completas. 4, Escritos de madurez II y complementos a la edición*; trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Marín Navarro y Diego Sánchez Meca; Madrid, Tecnos, 2016.

Romilly, Jacqueline de; *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997.

Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. José Luis Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1989.

Szlezák, Thomas A., *Leer a Platón*, trad. José Luis García Rúa, Madrid, Alianza universidad, 1997.

Tatarkiewicz, Wladyslaw; *Historia de seis ideas*, trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 2016.

Taylor, A. E., *Platón*, trad. Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2014.

Vallejo Campos, Álvaro; *Adonde nos lleve el logos: para leer la 'República' de Platón*, Madrid, Trotta, 2018.

“Platón y la Academia” en *Historia universal del pensamiento filosófico*, Ortuella (Vizcaya), Liber, 2007.

Wahl, Jean; *Estudio sobre el 'Parménides' de Platón*, trad. J. M. Q., Madrid, Rubio, 1929.

Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2013.