



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El problema metafísico entre enología y ontología en el diálogo del *Parménides*

Evangelos Rousakis

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



# **El problema metafísico entre enología y ontología en el diálogo del *Parménides***

Tesis Doctoral presentada por

**Evangelos Rousakis**

Dirigida por

Dr. Josep Monserrat Molas

Dra. Beatriz Bossi López

Tutor de la tesis

Dr. Josep Monserrat Molas

**Universitat de Barcelona**

Facultat de Filosofia

Programa de Doctorat Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Barcelona, julio de 2021



## ÍNDICE GENERAL

Resumen	p. 005
<b>Introducción</b>	p. 007
<b>Capítulo I / La representación de Parménides en la postura platónica y las raíces de la dialéctica</b>	p. 018
1.1. La postura filosófica de Parménides	p. 018
1.2. Platón y el establecimiento de la Filosofía en la conciencia humana común	p. 028
1.3. El método dialéctico	p. 032
<b>Capítulo II / El diálogo <i>Parménides</i> y el debate Contemporáneo</b>	p. 042
2.1. Orientación general de la interpretación del <i>Parménides</i>	p. 043
2.2. Las tesis interpretativas de Francis Cornford y Gilbert Ryle	p. 046
2.3. La tesis interpretativa de Reginald E. Allen	p. 050
2.4. La perspectiva de Mitchell Miller y de Franco Ferrari	p. 052
2.5. La propuesta de Constance Meinwald	p. 057
2.6. La propuesta de Samuel Rickless	p. 061
2.7. Las tesis interpretativas de Samuel Scolnicov y Mehmet Tabak	p. 063
 <b>Capítulo III: Mi propia tesis acerca de la interpretación del <i>Parménides</i></b>	 p. 069
3.1. La vía de la crítica en el <i>Parménides</i>	p. 070

3.2. El rol educativo del diálogo	p. 083
3.3. Dóigma y aporía en el <i>Parménides</i>	p. 087
3.4. La división esquemática del diálogo	p. 090
3.5. La coherencia del diálogo	p. 107
<b>Capítulo IV: Hacia una nueva perspectiva ontológica: unidad y multiplicidad como mutuamente interdependientes</b>	p. 135
4.1. La validación del problema metafísico	p. 136
4.2. El factor existencial ontológico en la argumentación de Parménides	p. 147
4.3. La distinción entre ‘ταὐτόν’ y ‘ὅμοιον’	p. 149
4.4. La naturaleza de los términos ‘Uno’ y ‘ταὐτόν’	p. 157
4.5. La paradoja del Uno ‘identificado’	p. 170
4.6. Las Formas dejarán de ser concebidas como simples	p. 177
<b>Conclusión</b>	p. 182
<b>Bibliografía</b>	p. 185

## Resumen

El presente trabajo es una edición hermenéutica y analítica cuyo tema principal y fuente de investigación es el diálogo del *Parménides* de Platón. El *Parménides* ha demostrado ser el más enigmático de todos los diálogos de Platón. La tesis presente es un trabajo que intenta vincular dos áreas de filosofía, es decir, la hermenéutica y la metafísica, analizando profundamente por un lado elementos filológicos sobre el texto clásico y su contenido lógico y tradicional, y en cambio términos fundamentales del diálogo desde el punto de vista metafísico. El propósito del presente trabajo es demostrar la coherencia lógica del diálogo que elabora un problema metafísico y analizar profundamente el elemento metafísico que justifica el sentido de todo el proceso dialéctico del problema tratado, es decir, el problema de la conexión entre el ente concreto (ὄν) y el Uno, mostrando su importancia crucial en la estructura del diálogo y para el pensamiento metafísico de Platón.

## Abstract

The present work is a hermeneutical and analytical edition whose main theme and source of research is the dialogue of Plato's *Parmenides*. *Parmenides* has proven to be the most enigmatic of all Plato's dialogues. The present thesis is a work that tries to link two areas of philosophy, the area of hermeneutics and the area of metaphysics, by profoundly analyzing, philological elements upon the classical text and its logical and traditional content, as well as fundamental terms of the dialogue from the metaphysical point of view. The purpose of this work is to demonstrate the logical coherence of the dialogue that elaborates a metaphysical problem and to deeply analyze the metaphysical element that justifies the meaning of the entire dialectical process of the treated problem, that is, the problem of the connection between the

concrete entity (ὅν) and the One, showing its crucial importance in the structure of the dialogue and for Plato's metaphysical thought.

## Introducción

De todos los diálogos de Platón, el *Parménides* es notoriamente el más difícil de interpretar. Los investigadores de todos los períodos han estado en desacuerdo estrictamente sobre sus propios objetivos y el contenido filosófico. Las interpretaciones han variado desde la perspectiva de leer el diálogo como una introducción a toda la metafísica platónica, hasta percibirlo como un registro de perplejidades serias sin resolver (y tal vez sin solución), como ‘gimnasia mental’ motivadora para el lector-alumno, como una colección de trucos sofísticos, o incluso como una ‘broma’, aunque ciertamente tediosa, elaborada por el propio autor. La Parte I del diálogo y, sobre todo, el Argumento del Tercer Hombre, sin duda, han recibido más atención e intentos interpretativos que la parte de atención e ingenio que contiene y necesita. Durante las últimas cinco décadas de años, el Argumento del Tercer Hombre ha sido objeto de un minucioso escrutinio por parte de intérpretes, filósofos y clasicistas. Por consiguiente, una fuente de perplejidad es que la segunda parte más extensa del diálogo (137c4-166c), según múltiples intérpretes contemporáneos, no exhibe una continuidad obvia con la primera parte del diálogo, perplejidad que dificulta determinar de qué trata el diálogo en su conjunto. Este trabajo aborda en general sobre la demostración de que el *Parménides* cumple los parámetros de una obra filosófica completa, es decir, que contiene una coherencia lógica, cuya estructura se atribuye en un modelo de ‘algoritmo lógico’ consistente en la introducción del problema, su solución y su validación<sup>1</sup>. Además, el tema

---

<sup>1</sup> Este proyecto de investigación, que duró tres años de editarse, es un trabajo que su idea productiva surgió por las actividades del grupo de investigación *EIDOS-Platonisme i modernitat* el periodo académico 2017-18. El propósito inicial fue el intento de interpretación de la primera parte del diálogo, que fue el núcleo de producción de nuevas aporías acerca del objetivo platónico y su contenido metafísico. Bajo la dirección del Dr. Josep Monserrat Molas y de la Dra. Beatriz Bossi López, este trabajo pudo ser un proyecto que vincula varias disciplinas filosóficas con el objetivo de proponer una nueva tesis de interpretación sobre el diálogo a través de un análisis metafísico de los elementos fundamentales del *Parménides*.

principal del problema introducido del diálogo refleja en la perspectiva metafísica de Platón donde, según mi punto de vista, el filósofo ateniense muestra los elementos necesarios que fundamentan división esencial entre ontología y el *Uno* (τό ἓν).

Por consiguiente, los objetivos principales de la tesis presente es el de i) demostrar la coherencia lógica del diálogo que elabora un problema metafísico y ii) analizar profundamente el elemento metafísico que justifica el sentido de todo el proceso dialéctico del problema tratado, es decir, el problema de la conexión entre el *ente concreto* (ὄν) y el *Uno*, mostrando su importancia crucial en la estructura del diálogo y para el pensamiento metafísico de Platón.

Para cumplir los objetivos del presente proyecto, la estructura de la tesis se dividirá en dos partes: i) la parte hermenéutica, donde se intentará enfocar en los problemas principales de la interpretación del diálogo y su propia dificultad de la comprensión de su contenido filosófico y ii) la parte analítica-metafísica, donde se elaborará un análisis metafísico profundo acerca del Uno, que intentará demostrar su propia naturaleza y su conexión esencial contradictoria con los entes concretos en la naturaleza pragmática. Estas dos partes de investigación, considero que, ofrecerán nuevas perspectivas acerca de la interpretación y la comprensión del *Parménides*, sobre todo en el contenido filosófico y la estructura del diálogo, y el pensamiento metafísico de los números en términos de su presencia esencial en el *κόσμος*.

En resumen, la tesis presente es un trabajo que intenta vincular dos áreas de filosofía, es decir, la hermenéutica y la metafísica, analizando profundamente por un lado elementos filológicos sobre el texto clásico y su contenido lógico y tradicional, y en cambio términos fundamentales del diálogo desde el punto de vista metafísico. Por lo tanto, este vínculo de las dos áreas filosóficas, al mismo tiempo, relaciona los dos objetivos principales del proyecto y combina distintas disciplinas de investigación

que, a mi modo de ver, enriquecen el análisis y la investigación filosófica en su conjunto de una obra de las más complejas del mundo clásico con la meta de ofrecer dos conclusiones centrales y varias nuevas propuestas interpretativas que podrían influir o problematizar productivamente la investigación contemporánea sobre los estudios clásicos.

### **i) La parte hermenéutica del proyecto**

La primera parte del proyecto, que corresponde al registro, crítica y análisis interpretativo, es la parte más extensa de la tesis presente. Los primeros tres capítulos de los cuatro del proyecto están dedicados en el aspecto hermenéutico del *Parménides*. Como punto de partida, el capítulo I intenta presentar la conexión tradicional entre Parménides y Platón en el sentido filosófico y literario. Más concretamente, a partir de la presentación de la postura filosófica de Parménides y una breve mención a su Poema, se intentará mostrar un elemento importante en común de Parménides y Platón que considero fundamental para la comprensión de la influencia que Platón había recibido por Parménides y la percepción interpretativa cuyo sentido muestra el rol crucial que obtiene el personaje de Parménides en un diálogo que su propio contenido y esquema argumentativo contiene la estructura más analítica, constituyendo de tal manera el *Parménides* como el diálogo de Platón más representativo acerca de la lógica. Este elemento es la intensión y el intento común entre Parménides y Platón sobre el establecimiento de la filosofía en la conciencia común social helénica del periodo, así como el método didáctico adecuado para la búsqueda de la verdad y del conocimiento.

Además, Platón, con la influencia por parte de la tradición eleática, introduce el método dialéctico a su obra. El filósofo ateniense cambió ligeramente los elementos

que tomó prestados, para que nos parezcan nuevas variedades, si no especies, y combinó estos elementos en un todo orgánico que da una fuerte impresión de novedad. La dialéctica es intrínsecamente crítica y su propio desarrollo indica el juicio de sus propias intenciones. Este es el núcleo de la filosofía y la característica principal del método dialéctico, así como se expone analíticamente, en la segunda parte más extensa del diálogo (137c4-166c) a través del personaje de Parménides.

A continuación, la parte hermenéutica continúa con el capítulo II, donde se actualiza un registro de reflexiones interpretativas contemporáneas acerca del contenido del diálogo. La fuente principal, que se concentrará mi propia crítica sobre los aspectos interpretativos que dominan la imagen hermenéutica del *Parménides*, serán las tesis interpretativas de diez de los intérpretes contemporáneos más destacados que se han ocupado del diálogo. A partir del trabajo de Francis Cornford sobre el *Parménides*, se extenderá la presentación de las tesis interpretativas con parámetros cronológicos, llegando hasta Samuel Scolnicov y Mehmet Tabak. La presentación de unos de los intérpretes más emblemáticos del diálogo, creará el concepto interpretativo necesario donde se basará mi propia crítica sobre la confrontación del *Parménides*, por parte del conjunto de los comentaristas contemporáneos, y mi propio análisis metafísico que mostrará los elementos fundamentales donde, a mi modo de ver, el diálogo constituye una lectura con enseñanzas metafísicas que ofrecen una coherencia lógica en la obra platónica y en su pensamiento lógico y metafísico.

La conclusión de la exposición de las líneas interpretativas contemporáneas mostrará que estas tesis hermenéuticas se distinguen entre ellas en parámetros esenciales del contenido filosófico y literario. Eso significa, que la problemática de la comprensión del *Parménides* no se concentra únicamente en el sentido metafísico del proceso argumentativo del diálogo, sino también en el objetivo del propio autor

para el rol de la lectura. La deducción más crucial de este registro hermenéutico es que ningún interprete observa alguna lección 'positiva' que surge del diálogo y las propuestas hermenéuticas de los interpretes varían por distintas vías de interpretación, así como la de Francis Cornford que afirma que el diálogo cumple las características de una autocrítica de Platón, como la de Reginald Allen que apoya que el *Parménides* es un diálogo aporético, o como las tesis de Mitchell Miller y Franco Ferrari que apoyan la perspectiva que había introducido Proclo cuya afirmación plantea que el diálogo es un ejercicio de lógica con carácter educativo. Por consiguiente, en el siguiente capítulo se elaborará mi propia crítica a las tesis interpretativas de los interpretes contemporáneos y mi propuesta hermenéutica acerca del *Parménides* a través de un proceso analítico filológico-hermeneutico.

El propósito principal en este capítulo es demostrar que el *Parménides* es un diálogo absolutamente coherente por su estructura literal y uno de los objetivos básicos de Platón fue la crítica a la enseñanza eleática a través de la demostración de un problema metafísico que se introduce en la primera parte del diálogo y se justifica en la siguiente parte más extensa del *Parménides*. Por lo tanto, la estructura del capítulo III se divide en cinco partes, donde las primeras dos partes se enfocan a los desacuerdos y acuerdos con los interpretes contemporáneos sobre el tema del objetivo platónico para la edición del *Parménides*, y las siguientes tres partes se dedican al sentido filosófico y la estructura lógica del diálogo, enseñando de tal manera la localización del problema nuclear del diálogo y la función del *Parménides* como una obra lógicamente coherente que plantea un problema central e intenta justificar su solución y la validación de sus premisas.

Como punto de partida, el capítulo III inicia con mi intención de mostrar que el diálogo no es una autocrítica de Platón a su propia doctrina, sino una redacción filosófica con el propósito de criticar y juzgar el pensamiento eleático; es decir, una

propuesta que está en contra con la tesis interpretativa de Cornford. La justificación de mi tesis se desarrollará con el análisis filológico-hermenéutico del pasaje 135c7-137c3 y, más concretamente, la personificación de Parménides con el caballo de Íbico, un pasaje que considero fundamental para la estructura y el sentido filosófico del *Parménides*.

El segundo apartado del capítulo III expone mi perspectiva que el *Parménides*, aparte de los objetivos principales que contiene (propósito metafísico y crítica a la escuela eleática), cumple un propósito secundario que es el carácter educativo que caracteriza la estructura del diálogo. Esta propuesta coincide con la de Miller y Ferrari, aunque, según mi propia perspectiva, este propósito tiene un rol secundario y no fue el objetivo principal de Platón. La justificación de mi tesis se desarrollará con un análisis filológico-hermenéutico sobre un elemento nuevo que surgió a través de mi propia investigación y son las cuatro exhortaciones que aparecen en la primera parte del diálogo, es decir, la utilización de elementos filológicos motivacionales. Estas cuatro exhortaciones que aparecen en la primera parte del diálogo son inventadas por el autor y su aparición en el diálogo se expresa por el uso de verbos en modo imperativo o con un sentido exhortativo; es decir que su semántica expresa un significado de motivación o una orden indirecta, funcionando como guías didáctico-educativas para el contenido dramático de la lectura y, por extensión, para el lector del diálogo.

En seguida, el enfoque del proceso argumentativo de mi propuesta hermenéutica se basa en la temática del sentido filosófico y la estructura literaria y lógica del diálogo. Más concretamente, el tercer apartado introduce mi perspectiva acerca del contenido filosófico del *Parménides* con la exposición de la propuesta que, según ella, apoya que el diálogo, en realidad, no deja ninguna duda abierta y la segunda parte más extensa del *Parménides* intenta demostrar la única aporía real que se introdujo

en la primera parte, a saber, el tema de la percepción lógica de entidades distintas por su propia naturaleza. Por lo tanto, en este tercer apartado se elabora una crítica a las teorías expuestas por los intérpretes contemporáneos sobre el contenido filosófico del diálogo. La propuesta crucial que se introduce en este apartado, que se utiliza como un prefacio para el capítulo metafísico del proyecto (capítulo IV), es la propuesta que el *Parménides* es una justificación lógica de la 'alegoría de la línea', un fragmento que constituye el final del libro VI de la *República*, y con su uso intenta mostrar cómo el 'mundo' sensible y el inteligible se subdividen a su vez en dos segmentos y cómo, del mismo modo, pueden distinguirse cuatro grados de conocimiento agrupados de a dos.

En base de lo anterior, sigue mi propio análisis esquemático del *Parménides* en tres partes, es decir, un proceso filológico-hermeneutico que intentará mostrar sus fragmentos y elementos importantes que su utilización anota los límites de cada apartado del diálogo y los vínculos interpretativos de las metas concretas del autor acerca del contenido de su propio intento expositivo. Por consiguiente, se afirmará una división del diálogo en tres partes, una propuesta que se distingue con la tradición interpretativa del *Parménides*, cuya propuesta afirma que el diálogo se divide en dos partes. Así, se ofrece la siguiente propuesta esquemática:

- 1) Desde 127d hasta 135c6, donde se elabora la exposición del problema de la multiplicidad en el pensamiento eleático y en la doctrina de las Formas.
- 2) Desde 135c7 hasta 137c3, donde se expone, por parte de Parménides, la importancia de la dialéctica, como la orientación adecuada para la búsqueda de la verdad, y su proceso metodológico.
- 3) Desde 137c4 hasta 166c, donde se realiza el ejercicio dialéctico y el análisis de la problemática entre henología y ontología.

El esclarecimiento de la justificación acerca de la división del diálogo en tres partes se elaborará en el apartado final del capítulo III. En el apartado V del capítulo III se presentará una nueva perspectiva de interpretación del diálogo que se basa en un esquema lógico que, a mi modo de ver, demuestra el modelo argumentativo de Platón y su objetivo principal sobre el *Parménides*. El propósito básico de este apartado es comprobar que el *Parménides* es un trabajo filosófico coherente. Además, se intenta justificar que cada parte de su contenido cumple una razón literaria con la meta de constituir un esquema lógico, donde aparece un problema concreto que se soluciona con la meta de demostrar una vía metafísica que acerca el núcleo del conocimiento, según su propio autor. De tal manera, mi propio proceso argumentativo introduce una nueva perspectiva, donde el análisis filológico-hermeneutico muestra que la primera parte del diálogo expone un problema metafísico fundamental (133a6). En primer lugar, se procederá un análisis filológico en comparación con varios trabajos contemporáneos sobre la traducción y la interpretación del *Parménides*, con el propósito de mostrar los puntos fundamentales que enseñan el problema metafísico que propongo y las diferencias sobre la traducción del fragmento concreto que existen con las otras interpretaciones contemporáneas<sup>2</sup>. A mi modo de ver, el problema metafísico se concentra en la relación pragmática entre las Formas de los entes y sus propias 'imágenes', es decir, los entes (τά ὄντα).

En conclusión, lo que surge en este último apartado del capítulo III es que, desde mi punto de vista, todo el proceso de la presente obra clásica de Platón se puede asimilar como un 'algoritmo' filosófico. Este algoritmo incluye ciertas partes y cada una de ellas tiene un papel particular en el diálogo. El problema central de este

---

<sup>2</sup> A título indicativo, mi análisis demostrativo incluye los fragmentos particulares adecuados de los siguientes comentaristas contemporáneos: Reginal Allen, M. Isabel Santa Cruz, Juan David García Bacca y Manuel Balasch.

‘algoritmo filosófico’ es la contradictoria relación absoluta entre *Formas* y *entes concretos*, que su redacción sucede en la primera parte del diálogo. El ‘algoritmo filosófico’ continúa con las siguientes dos partes del diálogo, es decir, la parte transitoria (135c7-137c3) y la tercera parte (137c4-166c) que corresponden a:

- 1) la redacción de la solución del problema y del método lógico que se tiene que seguir (135c7-137c3)
- 2) La justificación y validación de la solución (137c4-166c)

## **ii) La parte analítica- metafísica del proyecto**

Teniendo en cuenta las conclusiones del capítulo anterior, el enfoque del interés en el capítulo IV se concentrará en la validación del problema introducido; es decir, justificar a través del método dialéctico la solución del problema metafísico que se ha introducido en la primera parte del diálogo. Además, con esta validación del problema, Platón cumple, paralelamente, unas metas subordinadas, así como i) contraponer este problema al ‘monismo’ de Parménides, y ii) ejercitar a sus lectores acerca del proceso dialéctico y su importancia fundamental para la búsqueda de la verdad. El problema, que concentra todo el debate entre Parménides y Sócrates en la primera parte del diálogo y sirve como la base de la segunda parte más extensa del diálogo (137c4-166c), es la percepción deficiente de la existencia de las Formas como ‘entes’ participados en el mundo sensible. Según la temática de la tercera parte del *Parménides* (137c4-166c), el interés de Platón enfatiza en el número Uno y su propia existencia como número. Eso significa, que Platón intenta analizar el número Uno esencialmente. Este análisis que se elabora entre características y términos pragmáticos ofrece los elementos adecuados que se puede demostrar el punto

deficiente y contradictoria que justifica la doble apariencia del Uno en la deducción final de la tercera parte del diálogo.

A mi modo de ver, la justificación del problema metafísico introducido se concentra en dos detalles fundamentales para la comprensión lógica del problema. Estos detalles son la *naturaleza* (φύσις) del Uno (ἕν) y la función de la *identidad* (ταυτότης) en el entorno del Uno. La mención, por parte del autor, de los dichos detalles, es decir, φύσις y ἕν, se encuentran en el pasaje de 139d4:

‘οὐχ ἤπερ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταυτοῦ.’

‘No, porque la naturaleza propia del Uno no es, sin duda, la de lo mismo.’ (139d4)

Desde mi punto de vista, el análisis metafísico profundo del vínculo entre: a) ‘naturaleza y número’ y b) ‘naturaleza y ente concreto’ en relación con la sustancia pragmática que contiene el término *identidad*, ofrecerá los siguientes nuevos resultados que considero fundamentales:

- 1) Demostración del sentido filosófico oculto y básico del *Parménides*
- 2) Muestra de manera razonable la naturaleza del Uno (ἕν) y su esencia no-ontológica.

El análisis de la validación del problema se apoyará en tres vías argumentativas. En primer lugar, se analizará lingüísticamente (filológicamente) el significado y el uso del término ταυτό, mostrando el significado adecuado de las frases y expresando la deficiencia de la traducción editada que se ofrece en la interpretación del contenido del diálogo y en el objetivo del autor. A continuación, el análisis se concentrará en el proceso analítico del concepto *identidad* (ταυτότης) y su función en el entorno del Uno. Esto indicará las vías razonables que demuestran la importancia de la afirmación tratada sobre las contradicciones lógicas que surgen a través de la

exposición de las cuatro antinomias de Parménides. En tercer y último lugar, se comparará mi propia perspectiva sobre la afirmación fundamental, con la propuesta de Constance Meinwald acerca de la interpretación de la frase afirmativa (139d4), que se mencionó anteriormente, y su rol como aspecto metafísico en el pensamiento platónico. De tal manera, el propósito del proceso analítico del capítulo IV es demostrar los aspectos metafísicos y lógicos que contienen los términos *Uno, ente concreto, naturaleza, e identidad*, y enseñar a través de la razón la distinción esencial que existe entre números y entes concretos.

## **Capítulo I: La representación de Parménides en la postura platónica y las raíces de la dialéctica**

En el presente capítulo se introducirá una breve comparación entre Parménides y Platón con el objetivo de mostrar los puntos comunes entre los dos pensadores. Estos elementos comunes, a mi modo de ver, juegan un rol fundamental para el diálogo del *Parménides* y su propio objetivo educativo y filosófico y, además, la propia postura filosófica de Platón y la vía literaria de su obra. El interés del establecimiento de la filosofía en la conciencia común social helénica del periodo, así como el método didáctico adecuado para la búsqueda de la verdad y del conocimiento, es el primer punto que se plantea en esta investigación. En seguida, se demostrará el rol fundamental de la dialéctica y la importancia productiva de Parménides en este método argumentativo. Considero que el establecimiento de la dialéctica en la filosofía por parte de Parménides es la base para la participación alegórica del personaje de Parménides en el diálogo homónimo de Platón.

### **i) La postura filosófica de Parménides**

Parménides era un poco más joven que Heráclito. Nació en Elea, una ciudad griega en el sur de Italia (Magna Grecia), alrededor del año 515 a.C. Su actividad filosófica abarca la primera mitad del siglo V. Platón le dedica un importante diálogo donde Parménides parece visitar Atenas en una edad avanzada. Este punto muestra la influencia decisiva del pensamiento de Parménides en las generaciones filosóficas posteriores. Es cierto que Parménides conocía la filosofía de los pitagóricos desde que nació y vivió en un área dominada por el movimiento pitagórico. Cornford menciona que el trabajo de Parménides se encuentra dentro de la tradición itálica, no de la jónica, aunque algunas de sus expresiones indican que conocía las

cosmogonías milesias de Anaximandro y Anaxímenes.<sup>3</sup> Sin embargo, incluso si fue iniciado en la filosofía por algunos pitagóricos, no adoptó sus percepciones. Hay, sin duda, resonancias, no meramente verbales, de la teología y de la epistemología de Jenófanes en Parménides y es posible que su decisión de escribir filosofía en hexámetros haya sido impulsada, en parte, por el ejemplo de Jenófanes, quien pasó la última etapa de su larga vida en Sicilia y en el sur de Italia.<sup>4</sup>

Parménides se dedicó a criticar la cosmología pitagórica, ya que, según ella, surgía un mundo múltiple a partir de una unidad originaria y también reconocían dentro del mundo una oposición de contrarios que se derivaba de algún par primitivo, así como lo Caliente y lo Frío, el Fuego y el Aire o lo Bueno y lo Malo. A Parménides, la hipótesis de que desde un Ser Uno originario pudieran surgir primero dos y después muchos mundos le parecía irracional.<sup>5</sup>

Los dos grandes pensadores de la época, Parménides y Heráclito sugerirán otro enfoque. Heráclito negaba la realidad de cualquier ser inmutable. Según Heráclito, nada permanece lo mismo y rechazó cualquier cosmogonía que comenzara con el Uno que existiera permanentemente. Heráclito consideraba que el mundo del devenir con sus opuestos en lucha era la realidad última. Parménides, por otro lado, sostiene la noción de un ser sustancial, con todas las consecuencias que pudo extraer de ello gracias a su lógica. Si se toman en serio su unidad y su ser, este no puede convertirse en dos y luego en muchos. Eso implica que ningún mundo plural puede proceder del Uno. Por consiguiente, la pluralidad, el devenir, el cambio y el movimiento son, en algún sentido, irreales.

---

<sup>3</sup> Francis Cornford, *Plato and Parmenides* (London: Routledge, 1939), 35.

<sup>4</sup> Geoffrey Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos* (Barcelona: Gredos, 1983), 41.

<sup>5</sup> Cornford, *Plato*, 71.

Aunque estos dos grandes filósofos de la época, i.e. Parménides y Heráclito, representan dos diferentes polos en la filosofía, sin embargo, el punto de partida de su pensamiento filosófico es común. Heráclito y Parménides se esfuerzan por mostrar el poder de lo racional, sea el *lógos*, sea el *noûs*, para revelar lo único real, más allá de la apariencia de multiplicidad. Ambos filósofos, críticamente, distinguen dos polos: por un lado, hay un polo común, idéntico para todos, que es captado por una inteligencia constante-divina, que sigue una vía o método correcto; por otro lado, existe el polo de la multiplicidad visto y oído por los sentidos de los que no saben comprenderlo (Heráclito) o es interpretado por un *νοῦς* errante (Parménides) que no puede captar la unidad básica de lo real.<sup>6</sup>

Para ambos, la filosofía supone la superación de la perspectiva del común de los hombres de los siglos -VI y -V sobre el conocimiento y lo didáctico social. La filosofía es una forma de conocimiento completamente nueva, que busca desarrollar su autonomía. No está vinculada a la tradición religiosa, no le debe nada a la tradición poética ni a la sabiduría antigua, aunque a veces se expresa usando un lenguaje propio de tales disciplinas. El filósofo intentará separar su lugar de todas las formas de conocimiento pasado y, en algunos casos, redimirá a los maestros de las generaciones anteriores. Sin embargo, Homero, Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes, y Hecateo fueron objeto de ataques de parte de Heráclito, por no haber poseído la penetración necesaria para la comprensión del *λόγος* oculto.<sup>7</sup> Aquí, como se

---

<sup>6</sup> Beatriz Bossi, "What Heraclitus and Parmenides have in common on reality and deception," *Logos. Anales del seminario de metafísica* 48, (2015): 23

<sup>7</sup> En el fragmento 16 de Heráclito, el filósofo jónico menciona que: 'El aprendizaje de muchas cosas no enseña todavía inteligencia a los hombres. De lo contrario, se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y Hecateo'. También en el fragmento 21 Heráclito dice que: 'Engañanse los hombres en cuanto al conocimiento de cosas/ claras, lo mismo que Homero (aunque se lo consideraba como / más sabio de todos los Helenos); pues a él lo engañaron unos muchachos que mataban / los piojos, diciéndole: Cuanto vimos y cogimos, lo dejamos y cuanto ni vimos ni cogimos, lo llevamos consigo'. M. Marcovich, *Heraclitus: Editio minor*, (Mérida: Talleres gráficos universitarios, 1968).

demostrará posteriormente en este apartado, se localiza un punto común con la postura platónica, el punto del intento de la modificación de la didáctica a la percepción común helénica de su época y la validez de la filosofía como la vía más adecuada a la búsqueda de la verdad.

La filosofía de Parménides está contenida en un poema revelador, cuya métrica es hexagonal dactílica; del poema, afortunadamente, se salvaron las partes más importantes. Tanto los tratadistas antiguos como los modernos concuerdan en su baja estima de la postura literal de Parménides. No tiene facilidad de dicción y su esfuerzo por constreñir sus nuevas ideas filosóficas, difíciles y sumamente abstractas, a una forma métrica, desemboca en una obscuridad constante, especialmente en su sintaxis.<sup>8</sup> En este poema, un joven, (probablemente el propio Parménides) narra su iniciación en la filosofía por una diosa que se compromete a mantenerlo alejado de las percepciones comunes de los humanos, donde no existe la verdadera confianza, y le lleva al 'corazón de la verdad redonda'.

El Poema de Parménides se divide en tres partes. En el extenso Proemio, en un lenguaje puramente épico, se describe el ascenso del viajero a las puertas de Día y Noche, desde donde se encontrará con la diosa. De aquí se sigue que el proemio no es una parte ornamental de la obra, sino una parte esencial; probablemente, la parte que concibió de manera más clara cuando empezó a escribir. En este caso, es el proemio donde se tiene que buscar la clave de todo el pensamiento del autor. La segunda y más importante parte del poema, es la palabra de la diosa sobre la naturaleza de la verdad. Y el tercer conjunto de fragmentos, el más enigmático que ha llegado hasta nosotros, del cual se han guardado pocos extractos, debería haber

---

<sup>8</sup> Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos*, 41.

sido más bien un nuevo desarrollo de las percepciones cosmológicas que recuerdan a los filósofos anteriores.

Parménides no investigó la unidad del mundo en uno de sus elementos, como el agua, el viento, el fuego, etc.; Parménides enfocó el núcleo de su pensamiento en el Ser, destacando que todo lo que nos rodea es, existe. Según él, en último lugar existe un Ser Uno. Este Ser Uno no es una mera abstracción y resulta ser único, continuo y homogéneo, en cuanto llena la totalidad del espacio. El Proemio del poema que compuso describe un viaje sobrenatural hacia una diosa anónima, que le promete enseñarle todo. Aquí se encuentra una distinción entre Parménides y los poetas en el uso de la 'divinidad' porque mientras los primeros presentan dioses antropomórficos, la diosa expresa la revelación de la verdad única, una verdad que proviene de lo divino, que indica un dogmatismo en su contexto y, al mismo tiempo, una dialéctica de la razón, así como aparece claramente en el Proemio del poema como sugerencia divina al filósofo:

'Aparta tú el pensamiento de esta vía de indagación; ni la costumbre multiexperta te fuerce por ella a agitar el ojo sin vista y el oído retumbante y la lengua; más discierne con el Logos el polémico reproche, por mí expresado' (frag.7).

Cornford afirma que, aunque en la doctrina central de Parménides se pueden encontrar restos de preconcepciones religiosas y el simbolismo de su poema indique que la investigación de la verdad es comparable a una actividad religiosa, la verdad que descubre no está animada por una creencia religiosa. Nunca llama 'dios' a su Ser Uno.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cornford, *Plato*, 71.

La inspiración humana de los poetas, que proviene de la ‘musa’, es algo ajeno e incompleto para la verdad única de Parménides. La posición de la ‘musa’ es reemplazada por la ‘diosa’. El *λόγος* de Parménides se basa en la razón y no en el sentimiento provocado por imágenes concretas. Por vez primera, en el curso de la historia del pensamiento ve la luz lo que significa la ciencia, como hallazgo y presencia de la razón argumentativa del ser de las cosas. Ni el mito ni la filosofía jónica habían logrado esa luminosa intuición de que el ser es razón, de que el hombre es testigo de esa presencia de la realidad convertida en razón.<sup>10</sup> De esta manera, Parménides rechaza la percepción común tradicional helénica de su época e introduce una nueva orientación a la búsqueda de la verdad. Se quiere significar claramente que Parménides había sido convertido, que había pasado de error (noche) a la verdad (día), que los dos caminos deben representar su anterior error y la verdad que se le ha revelado. Hay motivos para considerar que antes de desarrollar su propia filosofía, Parménides había sido pitagórico, y hay muchos signos que sugieren, que el camino de la creencia es una exposición de la cosmología pitagórica.<sup>11</sup>

Los mensajes morales directos e indirectos de los poetas, que dominan el helenismo de la época arcaica, expresan una postura moral ideal, según la cual ofrecen un modelo que configura la verdad del mundo y la virtud para los hombres. Parménides, con el recurso de la diosa que introduce en su filosofía, establece la importancia fundamental de la *νόησις* a través de la dialéctica:

---

<sup>10</sup> Fernando Montero Moliner, *Parménides* (Madrid: Gredos, 1960), 94.

<sup>11</sup> John Burnet, *La Filosofía Grega de Tales a Platón*, trans. Harold Roig (Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 2013), 51.

‘Pues bien, yo te diré -cuida tú de la palabra escuchada las únicas vías de indagación que se echan de ver. La primera, que es y que no es posible que no sea, de persuasión es sendero (pues a la verdad sigue)’ (frag.2).

La palabra ἡ πειθῶ (la persuasión) revela al concepto dialéctico de la investigación y está, según Parménides, absolutamente vinculada con la verdad (ἀληθείη).<sup>12</sup> Posteriormente, en el presente capítulo, se demostrará analíticamente la relevancia de la palabra πειθῶ, y el rol que juega en el método dialéctico de Parménides y, a continuación, en la postura de Platón y en la lectura del *Parménides*.

Después del proemio, el *Poema* de Parménides se divide en dos partes: i) la Vía de la Verdad, ii) la Vía de la Doxa. Desde el Proemio del poema, Parménides introduce las premisas fundamentales del núcleo de su pensamiento filosófico que presenta en la Vía de la Verdad y del que se deducen sus consecuencias. Estas premisas son:

- 1) Aquello que es, es, y no puede no ser; lo que no es, no es, y no puede ser.
- 2) Lo que es puede ser pensado o conocido y se puede decir o nombrar de forma verdadera; y lo que no es, no.
- 3) Lo que es, es uno y no puede ser muchos.

En base a las premisas mencionadas, el poema de Parménides entra a la sección de la Vía de la Verdad, es decir, a la parte de la expresión de los atributos necesarios que constituyen el ser como la única vía de la verdad (frag.8, 1). Parménides enuncia los signos de lo que es. Primero, lo que es ni nace, ni perece (frag.8, 6-21). Lo que no ha nacido, no puede perecer. El nacimiento y el crecimiento sugieren un ser vivo que cambia (crecer) y no se queda absolutamente de la misma forma y su existencia depende de algo fuera de sí mismo. Aquí, se muestra la diferencia fundamental entre

---

<sup>12</sup> ἀληθείη: tipo jónico de la palabra ἀλήθεια.

*εἶναι* y *γίγνεσθαι*, es decir, entre la existencia mutable e inmutable. A continuación, lo que es, al ser uno y homogéneo, es indivisible (frag.8, 22-25) y lo que es no puede moverse ni cambiar (frag.8, 26-42). En fin, el ser es *‘εὐκύκλου σφαιρίης ἐναλίγκιον ὄγκω’* (frag.8, 43). Parménides asimila lo que es como una esfera absolutamente *redonda* (*εὐκύκλου*) ofreciendo al ser una superficie única, sin separación que lo pudiera convertir en una pluralidad.

Parménides ya ha expresado dos puntos relevantes. Primero, no se puede decir nada sobre algo que no existe (*μὴ ὄν*), y segundo, que, para algo real, para el ser, solo se puede decir con certeza que es. Ahora, a la dualidad nombre-cosa se añade un tercer elemento, el *νοεῖν*, que media entre los dos primeros. De la certificación del ser, Parménides exuda sus cualidades básicas: el ser es nonato e inmortal, único, inamovible, completo, y continuo. Además, el conocimiento alcanza la percepción completa del ser, ya que la *νόησις* es idéntica a la existencia, es decir, uno puede entender solo lo que es verdaderamente real. El no-ser es un concepto que no puede alcanzar la *νόησις* humana y eso lo establece como inexistente, fuera de la realidad. En esta parte del poema, el pensamiento se toma como elemento necesario y constitutivo del artefacto lógico. En la segunda parte, por el contrario, se trata de proporcionar una explicación del pensamiento desde los parámetros de la teoría física.<sup>13</sup> Por consiguiente, en el ‘tríptico’ establecido que surge (ser-pensar-decir), el elemento mediador, el que garantiza la conexión entre el lenguaje y el ser, es el pensamiento. Lo que se demuestra es que, si algo no existe, no es tampoco cognoscible, ni decible. Por lo tanto, si algo es cognoscible y decible, ese algo existe y este es el núcleo del pensamiento de Parménides.

En la segunda parte, la Vía de la Apariencia, una vez que la diosa ha terminado con la doctrina del ser, ella va a exponer las creencias de los mortales. Estas creencias

---

<sup>13</sup> Jose Solana Dueso, “Lenguaje y filosofía en el poema de Parménides,” *Convivium* 14, (2001): 34.

cubrieron una amplia gama de temas, acerca del mundo en el que vivimos. Sin embargo, no fue una mera descripción de las cosas en las que los mortales creen, sino una explicación de cómo se crea este mundo y cómo se constituyen y suceden las cosas en él. Parménides acerca el tema de la apariencia concreta, es decir el *κόσμος*, así como lo percibe el ser humano, y representa esta percepción humana sobre las cosas que el propio *νοῦς* entiende. El ser humano, pensando en lo que sus sentidos perciben, nominaliza cualquier concepto concreto que puede percibir, y así, directamente, lo distingue y ya lo caracteriza según los atributos que él (el ser humano) entiende a través de sus sentidos. En el fragmento IX, Parménides inicia su argumentación diciendo que: *‘Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται’*, anotando de tal manera el proceso de la nominalización y la distinción de todas las cosas (*πάντα*)<sup>14</sup> por el ser humano.

Por consiguiente, desde la doctrina de Parménides se explica que los mortales pongan nombre. Este elemento, la nominalización de las ‘cosas’ por el ser humano, es un criterio muy fundamental que se encontrará posteriormente en el proceso argumentativo de la presente investigación. El poner nombre es una necesidad del pensamiento. Es la necesidad de clasificar los detalles concretos del mundo, las cosas que participan del espacio y el tiempo. Con la actualización de poner nombre, ya la ‘forma’ nominalizada se convierte en una cosa, cosa que puede convertirse en un sujeto que tiene su rol en el mundo concreto y para Parménides los nombres en general no son vacíos o meros nombres, aunque la actividad nominadora tenga sus riesgos.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> La palabra *πάντα* corresponde al concepto de todas las cosas; es decir, las entidades que el humano puede percibir. El sentido de la palabra *πάντα* no es lo mismo aquí con la palabra *τό πᾶν*, que corresponde al concepto del universo, en un sentido completo, total.

<sup>15</sup> Solana, “Lenguaje,” 47.

Parménides afirma que los seres humanos, siendo ignorantes, no siguen el camino de la verdadera investigación del ser (frVI, 5). Los caracteriza como 'bicéfalos' criticando de esta manera la insuficiencia de lo más fundamental que caracteriza al propio ser humano, el νοῦς. El 'dipolo mental' que surge de la afirmación de Parménides enseña la transformación de la naturaleza humana y, por lo tanto, su propia esencia basada en la mente. La mente humana es el principio que dirige la postura humana. Es la unidad absoluta que tiene la capacidad de captar la realidad absoluta. Si el propio ser humano no utiliza su mente y reacciona solo por sus percepciones esto indica que se convierte en un individuo doble. La mente inactiva representa el primer polo y las percepciones ajenas a la crítica mental, representan el otro. En consecuencia, lo que surge es una confusión en el propio individuo. El individuo parece incapaz de reconocer o comprender conceptos reales y, por consiguiente, interpreta de manera incorrecta todo lo que percibe por sus sentidos. Los nombres que el ser humano ofrece a los objetos predicados no tienen el sentido verdadero y los objetos tratados pierden su esencia, porque los mortales confunden el ser con el no-ser.

El tema de la esencia de los entes es un tema fundamental de la filosofía platónica, y un concepto que se elabora también en la lectura del *Parménides*. En el presente proyecto no se analizará directamente el tema de la esencia, sin embargo, la conexión de los puntos en común y los puntos distintos entre el pensamiento eleático y el pensamiento platónico, puntos que se elaboran en la lectura del *Parménides*, mostrarán una nueva propuesta acerca de la semántica de la esencia.

## ii) Platón y el establecimiento de la Filosofía en la conciencia humana común

Como punto de partida de la postura platónica se tiene que señalar que Platón fue el primero en la historia que creó una doctrina filosófica amplia en la que quería incluir todo, con extensiones en todos los aspectos del pensamiento y de la realidad. Las Formas de Platón no surgieron de manera espontánea, sino que fueron el resultado de sus intentos por resolver problemas que le habían sido legados por sus predecesores y en los que él se interesó intensamente, constituyendo así un pensamiento más creativo y original.<sup>16</sup>

Aceptando los riesgos que lleva consigo toda enumeración en la filosofía de Platón, según la concebimos, se darían seis grandes temas que serían los siguientes: la virtud, las Formas, el alma, el amor, la educación, y el Estado.<sup>17</sup>

Sin embargo, uno de los principales intereses de Platón es la *ciencia*; es decir, la búsqueda y el establecimiento de un conocimiento universal como la única verdad sobre un tema tratado. Para Platón, la dedicación a la sabiduría era al mismo tiempo la solución de los problemas morales ya que todas las ramas del saber tienen de algún modo relación con el conocimiento moral.<sup>18</sup> Por lo tanto, este interés platónico sobre el conocimiento es el aspecto fundamental desde el que se enfocará el presente breve análisis de la postura de Platón y sus puntos en común con Parménides, que enseñan no solo la influencia eleática en la postura platónica, sino, también, el motivo que la lectura del *Parménides* como innovación en la obra platónica y su estilo literario. En base a esto, se puede establecer una vía racional acerca de la

---

<sup>16</sup> William Guthrie, *Historia de la filosofía griega II* (Barcelona: Gredos, 2012), 510.

<sup>17</sup> Antonio Gómez Robledo, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía* (México: Fondo de la cultura económica, 1982), 90.

<sup>18</sup> Justin Gosling, *Plato* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), 8.

interpretación de la lectura del *Parménides* y la comprensión del esquema de la dicha lectura.

Al dar una visión de conjunto de las lecturas platónicas ordenadas en grupos, debe ser enfatizado el carácter didáctico de esta medida: su fin consiste meramente en permitir una primera orientación. Los resultados de la estadística lingüística son determinantes en la cronología de los grupos centrales que se dividen en i) los diálogos tempranos, ii) los diálogos de transición, iii) los diálogos medios y iv) los diálogos tardíos. El orden dentro de estos grupos ha sido establecido, por el contrario, según similitudes de contenido, no pretendiéndose disponer allí un orden temporal, es decir cronológico.<sup>19</sup>

De tal manera, surge el grupo de los ‘diálogos de definición’, grupo que se localiza en el grupo central de los ‘diálogos tempranos’. En los diálogos de definición se elabora la discusión acerca de la esencia de determinados conceptos éticos. Se emplea el método dialéctico-refutativo (ἔλεγχος) para mejorar progresivamente las definiciones conceptuales. Al final se llega, generalmente, sin embargo, a una aporía: en el *Laques*, con respecto a la *valentía*; en el *Cármides*, con respecto a la *templanza*; en el *Eutifrón*, con respecto a la *piedad*; en el *Lisis*, con respecto a la *amistad*; en el libro I de la *República*, con respecto a la *justicia*. Sin embargo, procesos de definición aparecen también en otros diálogos, así que el grupo de los ‘diálogos de definición’ se puede ampliar con más lecturas platónicas de los diálogos tempranos de Platón, así como el *Hippias Mayor* o el *Menón*.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Herwig Görgemanns, *Platón: Una introducción* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010), 39.

<sup>20</sup> Según David Wolfsdorf in “Socratic pursuit of definitions,” *Phronesis*, (2003): 273, los diálogos de definiciones incluyen *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hippias Mayor*, *Menón* y *República I* en comparación con Herwig Görgemanns que los clasifica en cinco libros (*Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón* y *República I*).

A continuación, en el próximo párrafo, se demostrará, desde mi punto de vista, un elemento interpretativo de la postura platónica, que es el propósito común entre Platón y Parménides acerca de la filosofía como concepto educativo y didáctico en la sociedad helénica y, por lo tanto, como el estilo literario y los propósitos del ‘Platón temprano’ se conectan estrictamente con la lectura del *Parménides*, enseñando uno de los objetivos principales del autor acerca del diálogo.

Anteriormente, en el apartado i), se observó la refutación de Parménides de la tradición cultural y pedagógico-didáctica del helenismo arcaico y la introducción a la nueva vía que representa el *νοῦς* a través de su proceso racional, acerca de la búsqueda de la verdad. A través de una investigación propia, surge que Platón siguió esta vía de Parménides. Más concretamente, en cinco de los seis ‘diálogos de definición’ de Platón aparece un elemento fundamental para el estilo literario del filósofo ateniense y para la interpretación de su postura filosófica. Este elemento es un punto argumentativo poético, utilizado por uno de los interlocutores de Sócrates, o por el mismo Sócrates. En el proceso de cada uno de los debates dialécticos entre Sócrates y sus interlocutores, acerca de la búsqueda de la definición de la calidad moral tratada, Platón introduce una referencia poética que sirve como intento definicional, sobre el tema tratado. Sin embargo, en todos los casos que aparece este elemento, este intento definicional poético, a través del *ἔλεγχος* socrático, enseña su propia insuficiencia para el alcance de un conocimiento universal sobre la cosa que intenta definir. Estas frases argumentativo-poéticas expresan un sentido ético y moralmente adecuado para el ciudadano actual en general, y están reconocidas y socialmente aceptadas como la vía que formula el conocimiento y la postura pedagógica ideal para los Helenos.

A mi modo de ver, estos intentos argumentativos poéticos, aparecen en cinco<sup>21</sup> de seis ‘diálogos de definición’. La función principal de estas referencias poéticas en dichas lecturas se debe al objetivo de Platón acerca de la insuficiencia de la poesía y de la tradición literaria arcaica sobre la búsqueda de un *conocimiento* universal y estable.<sup>22</sup> Se ha notado, anteriormente, que Parménides rechaza la percepción común tradicional helénica de su época e introduce una nueva orientación en la búsqueda de la verdad. La filosofía es la nueva dirección en la búsqueda de la verdad y para Platón es fundamental establecer la filosofía como el concepto didáctico superior, que, a través de su estudio y su práctica, cualquier pensador podría llegar a alcanzar un conocimiento universal; es decir una verdad universalmente aceptable. El conocimiento tiene que ser completo y absoluto, captura lógica a través de justificación y no creencia. El comentario de fragmentos poéticos, por parte de Sócrates y de sus interlocutores, no es un debate entre Platón y la poesía o la hermenéutica literaria.

---

<sup>21</sup> Las referencias poéticas que funcionan como intentos definicionales y argumentativos en los ‘diálogos con definición’ de Platón aparecen en i) *Lysis* (215c), ii) *Cármides* (163b), iii) *Eutifrón* (12a-b), iv) *Hippias Mayor* (291e) y v) *República* I (331e).

<sup>22</sup> Para ser más explícito, se ofrecerá un ejemplo de estas cinco referencias para demostrar mi propia tesis acerca de este elemento. En el *Eutifrón* la cita poética es presentada por Sócrates mismo. Sócrates subraya de forma estratégica el nivel educativo de su interlocutor (12a5). Eutifrón identifica la piedad con aquello que agrada a los dioses y es amado por ellos. Sócrates acepta que lo pío es algo amado por ellos, pero objeta que no es pío por ser amado. Del mismo modo, intenta mostrar que lo pío es una parte de lo justo, pero que no toda la justicia coincide con la piedad, como tampoco el respeto coincide con todo temor, aunque todo respeto supone un cierto temor. En tal sentido, se muestra contrario a una tesis de Estasio de Chipre, cuando dice:

‘De Zeus, el que hizo y engendró todo esto, no te atreves a hablar; pues donde está el temor, allí también está el respeto.’ (12a-12b)

Sócrates afirma una tesis opuesta (‘λέγω γὰρ δὴ τὸ ἐναντίον ἢ ὁ ποιητὴς ἐποίησεν ὁ ποιήσας’ (12a7)) a la del Estasio sobre la relación entre *temor* (δέος) y *respeto* (αἰδώς). Según el poeta, miedo y vergüenza son dos términos co-extensivos. Sin embargo, Sócrates demuestra que δέος es un concepto más amplio que αἰδώς, ya que los hombres temen la enfermedad y la pobreza sin implicar necesariamente la presencia de respeto. Todo lo anterior muestra que la referencia poética de Estasio no es una afirmación razonable que implica una verdad universal. Por lo tanto, a través de cálculos razonables, se demuestra que una afirmación poética no ofrece una definición universal sobre lo que es una ‘cosa’, algo que se puede demostrar solo por la vía de la lógica.

De lo que se trata es de que estas referencias poéticas desempeñan una función dialéctica y literaria en los ‘diálogos de definición’ de Platón; es decir, una función estructural, cuyo objetivo no es otro que el establecimiento de la filosofía como forma educativa y camino del conocimiento en la conciencia humana social, que, hasta la época de Platón, despreciaba el estudio de la filosofía, tal como se manifiesta en el *Gorgias* (484c-e). Este objetivo platónico halla un interesante antecedente en Heráclito y Parménides, en lo que respecta a la crítica del hombre corriente en su actitud hacia la poesía y la tradición arcaica, sobre el tema del conocimiento. Además, este elemento vinculado con el carácter didáctico de su postura literaria ofrece este resultado iniciático de la obra platónica, así como se presenta en los ‘diálogos tempranos’ de Platón.

### iii) El método dialéctico

En el apartado anterior se demostró un elemento común entre Platón y Parménides, que es su intención sobre el establecimiento de la filosofía en la conciencia social helénica, que hasta este periodo era un área despreciada y sin valor educativo, rechazando el conocimiento insuficiente que presentaba la tradición literaria anterior. El *λόγος*<sup>23</sup> que se basa en la razón es el elemento fundamental de la filosofía. Parménides, así como se mencionó en el primer apartado del presente capítulo, establece la importancia fundamental de la *νόησις* a través de la dialéctica. Tal como se emplea en el antiguo contexto Jónico-griego, el término dialéctica surge de las

---

<sup>23</sup> Según Michel Meyer, para Sócrates, el *λόγος* puede expresar indistintamente preguntas y respuestas porque las respuestas son, y deberían ser, cuestionadas sin descanso. Por esta razón, el *λόγος* es esencialmente dialéctico. Michel Meyer, “Dialectic and Questioning: Socrates and Plato,” *American Philosophical Quarterly* 17, no. 4 (1980): 281.

nociones del discurso, *διαλεκτική*, y el arte del debate, *διάλεκτος*.<sup>24</sup> La dialéctica es un concepto metodológico, que, originalmente, no era un conjunto de reglas lógicas, sino una relación social a partir de la cual las reglas lógicas se abstraían de manera secundaria. La dialéctica se distingue del diálogo y otros tipos de debate por sus propósitos, cuyo sentido se transmite por el ‘amor a la sabiduría’, que es el significado literal de la filosofía.<sup>25</sup>

Según Robinson, la noción de la dialéctica que encontramos en los diálogos de Platón fue inventada por el propio Platón. Por ‘invención’ no se refiere a una ‘creación de la nada’, sino que Platón cambió ligeramente los elementos que tomó prestados, para que nos parezcan nuevas variedades, si no especies, y combinó estos elementos en un todo orgánico que da una fuerte impresión de novedad. La idea de las ‘Formas’ o las ‘esencias’ es el resultado de la reflexión acerca de la pregunta socrática ‘¿qué es X?’. La idea de utilizar exclusivamente tipos de conversación, es decir, preguntas y respuestas, es el resultado de reflexionar sobre el *ἔλεγχος* socrático. La idea de ‘hipótesis’ es muy posiblemente un préstamo de parte de Zenón.<sup>26</sup>

Parménides en su poema introduce dos palabras fundamentales sobre el método de la búsqueda de la verdad a través de *νόησις*, la palabra *πειθώ* (frag.2) y la palabra *ἔλεγχος* (frag.7). Estas dos palabras llegan al núcleo del método investigativo de la verdad, según Parménides. La apariencia del concepto de la persuasión indica la interacción comunicativa de dos polos. La *persuasión* (*πειθώ*) es un acto que representa un proceso argumentativo de ideas expresado por un polo con la intención de convencer a otro polo. Es decir, para adquirir su sentido completo, el

---

<sup>24</sup> De acuerdo con el A Greek-English Lexicon by Liddell & Scott, la palabra *διάλεκτος* expresa el sentido de la conversación o discusión con argumentos.

<sup>25</sup> Joel Kovel, “Dialectic as Praxis,” *Science & Society* 62, no.3 (1998): 475.

<sup>26</sup> Richard Robinson, *Plato’s earlier dialectic* (London: Oxford University Press, 1953), 93.

concepto de la palabra 'persuasión' necesita de dos polos de interés. El objetivo principal es el establecimiento de un resultado que sea admitido por los dos polos que forman parte del acto.

Sin embargo, una circunstancia fundamental que influye la noción de la persuasión es la 'conciencia individual' del sujeto activo; es decir, la conciencia del polo que expresa su argumentación con la intención de convencer al otro polo. Para ser más explícito, el acto del proceso argumentativo del sujeto que tiene la intención de persuadir al otro polo está causado por el objetivo personal del propio sujeto. Este objetivo personal, puede ser la promoción de los propios intereses del sujeto en correspondencia directa con el polo que quiere persuadir o, por otro lado, puede ser la perspectiva pura que se orienta al conocimiento real. Estas dos vías personales dependen de la conciencia del propio sujeto que actúa. Si el sujeto que argumenta tiene la intención de dominar al otro polo a favor de sus propios intereses, por lo tanto, la noción de la persuasión del proceso argumentativo no cumple necesariamente los requisitos de la razón que guían a un conocimiento real.

Ya la noción de la persuasión se ha transformado en un concepto que se enfrenta al sentido estable puro y universal que contiene la verdad. Como se demostrará posteriormente en el presente proyecto, el sentido original de la dialéctica es claramente una instancia de *πραξις*. Es una acción que contiene la necesidad de corresponderse con un 'complemento directo', que, a su vez, también, tiene todo el derecho de interactuar en el contenido tratado de este acto, en base de la razón. Para Sócrates, la *razón* (*λόγος*) puede expresar indiferentemente preguntas y respuestas porque las respuestas son, y deberían ser, implacablemente cuestionadas y todo eso es lo que determina al *λόγος* como esencialmente dialéctico.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Michel Meyer, "Dialectic and Questioning: Socrates and Plato," *American Philosophical Quarterly* 17, no. 4 (1980): 281.

Según mi propio análisis de la estructura del *Parménides* se presentará posteriormente la importancia de la palabra *θυμός* (voluntad-deseo) que se menciona en el inicio del *Poema* de Parménides (frag.1) y de qué manera comprueba todo lo anterior; es decir, como la propia voluntad de un polo para la búsqueda de la verdad es el motivo del proceso dialéctico que forma parte del *Poema* de Parménides. El término *θυμός* tiene una amplia variedad de significados. Sin embargo, aquí se refiere al deseo o impulso del narrador, en la medida en que lo impulsa a llegar a su destino. Lo que es digno de mención es que el texto expresa claramente que los caballos viajan solo hasta dónde llega *θυμός*. Por consiguiente, la propia conciencia es que orienta los propósitos del sujeto acerca de la utilización del concepto de la *persuasión*.

En este punto, es relevante la capacidad literaria de Platón, que expresa indirectamente estos elementos y características fundamentales de la dialéctica, es decir, la persuasión, y la conciencia individual, en su obra generalmente, utilizando personajes en sus lecturas que representan estos criterios, así como los sofistas (primer caso) y los filósofos (segundo caso). De este modo, Platón estableció lo que es la filosofía contrastándola no solo con la sofística, sino también con la retórica, la poesía -así como se demostró anteriormente-, la religión tradicional y las ciencias especializadas.<sup>28</sup> El debate entre la retórica y la filosofía para el filósofo ateniense no es útil solo para la temática del establecimiento de la filosofía como el concepto educativo adecuado para el conocimiento, sino para demostrar las dos diferentes direcciones de la persuasión y la relevancia de la *dialéctica*. Los dos polos que se enfrentan en todas las lecturas de los 'diálogos tempranos' de Platón, es decir, entre Sócrates (filosofía-segundo caso de la conciencia individual) y sus interlocutores

---

<sup>28</sup> Alexander Nehamas, "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry," *History of Philosophy Quarterly* 7, (1990): 5.

(sofistas y personajes de estatus social superior -primer caso de la conciencia individual), a) demuestran la dualidad de la persuasión y su sentido razonable cuando se acompaña con el ἔλεγχος intelectual y b) representan las palabras de la diosa de Parménides acerca del paso de la ignorancia (noche) al conocimiento (día). Este es un componente importante que se utilizará posteriormente para demostrar esta cadena de elementos que constituye la lectura del *Parménides* y puede ofrecer un cuadro más amplio sobre la interpretación de la lectura.

Ahora, para el establecimiento de un argumento como un resultado con vigencia tiene que analizarse desde cualquier punto de vista, para demostrar su propia vigencia. Con la investigación de cualquier vía posible del argumento tratado, se intenta encontrar el resultado opuesto del resultado preferible que se ha expuesto. Este proceso es el ἔλεγχος (juzgar-verificar) que menciona Parménides en el fragmento VII de su poema. El acto del ἔλεγχος es el instrumento principal de investigación filosófica de Sócrates, el famoso ‘Standard Socratic Elenchus’ expresado por Gregory Vlastos.<sup>29</sup> Ambos elementos, πειθῶ y ἔλεγχος utilizados en una orientación positiva, totalmente libre de perspectivas individuales que se orientan a sus propios deseos, se vinculan estrictamente con la *verdad* (ἀλήθεια). La dialéctica es intrínsecamente crítica. Su propio desarrollo indica el juicio de sus propias intenciones y de tal manera produce sus resultados a través de este juicio. Este es el núcleo de la filosofía y la característica principal del método dialéctico. Parménides, así como se mencionó anteriormente, introduce este principio en su poema (frag.2) enseñando la relevancia del diálogo esto habría que demostrarlo y sus extensiones positivas acerca de la búsqueda de la verdad, estableciendo una nueva vía en la filosofía.

---

<sup>29</sup> Gregory Vlastos, “The Socratic Elenchus,” *The Journal of Philosophy* 79, no.11 (1982): 711.

En el principio de la segunda parte del *Parménides* Platón expone analíticamente, a través del personaje de Parménides, las características de esta técnica (ἔλεγχος), como el proceso adecuado para la validez del método dialéctico (135d-136c). Parménides en el inicio de su argumentación acerca de la importancia de la dialéctica menciona una frase fundamental que enseña la gran relevancia que incluye el método dialéctico para Parménides y, también, para Platón:

‘...esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil a la que la gente llama vana charlatanería. Mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará.’ (135d).

Aquí ya se localizan dos puntos muy importantes. Un punto, de relevancia subalterna, es la mención de la ‘mayoría’ (de los humanos), τῶν πολλῶν, y la perspectiva negativa y despectiva de ellos sobre el método dialéctico. Esta referencia encadena la tradición y perspectiva literaria de Platón de sus primeros diálogos, que se ha demostrado anteriormente en este capítulo, acerca de la conciencia social sobre la filosofía y sus extensiones. La distinción entre la gran cantidad de los humanos ignorantes y los que están participando en este ambiente filosófico es un tema que se sigue criticando en Platón, demostrando que aún en la sociedad helénica en general la filosofía era un área que recibía demasiada crítica y no tenía su posición particular y adecuada en la conciencia social.

El otro punto, que agrega la mayoría de la importancia en la frase de Parménides, es el tema de la verdad. Parménides expresa el núcleo de la relevancia de este método, mencionando que sin la práctica correcta del método dialéctico la verdad se escapa. Esto nos enseña que i) la verdad (el conocimiento) no se puede establecer sin la dialéctica y ii) el sentido particular que tiene la dialéctica para Platón y su orientación en la presente lectura presenta el desarrollo de este método y su plena relevancia a través de su utilización en un problema metafísico, con el propósito de

llegar a un resultado verdadero. El concepto de la dialéctica ya enfatiza el interés del filósofo ateniense que expresa la manera adecuada de la búsqueda de la verdad. Por lo tanto, Platón en esta breve introducción de la segunda parte del diálogo del *Parménides* expone con más detalles las características de la verificación de la dialéctica (ἔλεγχος), que a continuación formará parte de la propia argumentación en las hipótesis que se presentarán posteriormente en el diálogo. Todo este método se trata de un procedimiento por hipótesis: se parte de la suposición de que una cosa es -ya se trate de la unidad, la multiplicidad o la semejanza- y se sacan las consecuencias que de ello se derivan, tanto para la cosa misma como para las cosas otras que ella. Pero con esto no está suficiente. Es preciso, además, suponer que esa misma cosa no es y sacar las consecuencias que de ello se derivan, tanto para la cosa misma como para las cosas distintas de ella. Así, se completa este cuadro del concepto de la dialéctica, ilustrando su relevancia y postura útil para la búsqueda de la verdad. En las ‘Lecciones sobre la Historia de la Filosofía’ Hegel menciona que:

“la verdadera dialéctica, tal como queda esbozada, se contiene en el *Parménides*, la más famosa de las obras de la dialéctica platónica” (t. II, p. 184).

Para concluir, me parece muy relevante mencionar unos elementos complementarios, que certifican todo el análisis anterior, dando sentido a todos los puntos importantes que se introdujeron para la demostración de mis propias metas. En la lectura del *Fedro*, Platón utiliza un proceso explicativo demostrando la gran diferencia entre la retórica y la filosofía que se localiza en el concepto de la verdad y en el uso de la persuasión. Más concretamente, en 259a Sócrates hace una referencia a la palabra *διαλεγόμενος* explicando la importancia de la filosofía y el proceso del diálogo entre dos polos, *τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ* (259d). Los dos polos que están dialogando entre sí, según Platón, lo hacen en un acto que ofrece valor a los sujetos

que se activan de tal manera, perteneciendo al mundo de la minoría<sup>30</sup> de la gente, que está fuera de la condición de la pereza de su propio pensamiento, ἀργίαν τῆς διανοίας (259a).

Seguimos la perspectiva del personaje Fedro, en 260a, como núcleo de la presente argumentación que se expone en este punto, con relación a la importancia de la dialéctica, y los elementos que la constituyen (persuasión, voluntad propia, ἔλεγχος) y le dan sentido (verdad) en contraste con la retórica. Fedro menciona, que:

“Οὐτωςὶ περὶ τούτου ἀκήκοα, ὦ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.”

“quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.” (260a).

Aquí, se muestra claramente la enseñanza de la problemática de la persuasión si ella misma (la persuasión) no se basa en la orientación de la verdad. Así sigue posteriormente el resultado de Sócrates que este proceso del λόγος, que él llama antilógica, no ofrece la verdad, pero cosas semejantes que pueden convencer únicamente a la gente ignorante que no se pone en el proceso dialéctico.

---

<sup>30</sup> Por una vez más, se aclara la distinción entre la gente: La mayoría (la parte ignorante) y la minoría (interesada en la filosofía). En el *Parménides* (135d) Platón hace la referencia a la mayoría que representa la gran parte de la sociedad que está en la oscuridad de la ignorancia, y desprecia a la filosofía. En el *Fedro* (259d) Platón ya profundiza en este grupo pequeño, los que practican la dialéctica con el propósito del conocimiento, expresando ya dos polos en su obra con una continuación literaria que conecta estrictamente sus obras y, más que todo, que constituye uno de sus objetivos; es decir, el objetivo del establecimiento de la filosofía como la vía adecuada para el conocimiento universal al favor de la retórica o la poesía.

Por otro lado, el que puede demostrar lo verdadero, hace lo opuesto de lo que proviene de la antilógica, *‘ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς<sup>31</sup> ἄγειν;*’ es decir, que todo lo que está oculto lo trae a la luz (261e). Todo el proceso explicativo de la verdad del *λόγος* en el *Fedro* se concluye con una declaración de Sócrates que, desde mi punto de vista, totaliza el sentido de la dialéctica y demuestra la conexión continua de los objetivos y el estilo literario de Platón en su obra. Sócrates declara que:

*‘ἐάν τέ τιν’ ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὄρα̃ν, τοῦτον διώκω ‘κατόπισθε μετ’ ἴχνιον ὥστε θεοῖο’. καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.’*

‘si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo yendo tras sus huellas como tras las de un dios. Por cierto, que aquellos que son capaces de hacer esto -sabe dios si acierto con el nombre- les llamo, por lo pronto, dialécticos.’ (266b-c).

Es evidente, que la frase *‘εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὄρα̃ν’* enseña algo más profundo, en el sentido que Platón declara la problemática de lo uno y lo múltiple, como tema principal, que se desarrolla en su pensamiento metafísico. Además, en la frase presente se demuestra la perspectiva platónica que los dialécticos son estos personajes que tienen la capacidad adecuada para la búsqueda de la verdad. Las piezas esenciales de la filosofía platónica englobadas bajo el término ‘dialéctica’,

---

<sup>31</sup> La palabra *φῶς* que introduce Platón en 261e de la lectura del *Fedro* se utiliza como metáfora para la palabra *γνώσις* (conocimiento), así como se utiliza por Parménides en su poema (frag.1.3). De tal manera, aparece una vez más, la influencia de Parménides a Platón y los puntos en común entre los dos pensadores griegos, acreditando todo lo que se ha analizado en el apartado de la presente investigación.

recibe una refutación de su rival, la *antilógica*, de la que la retórica es la manifestación social más importante.<sup>32</sup>

Para concluir, se observa que la dialéctica contiene un rol fundamental en la estructura y el contenido del diálogo, mostrando un vínculo constante entre la tradición de Parménides y la postura platónica acerca de la dialéctica y el proceso de justificación lógico. A través de los elementos interpretativos de la obra platónica se expresa la figura de este vínculo y los objetivos directos e indirectos que representa, así como es el establecimiento de la filosofía como 'institución' cognitiva en la sociedad helénica actual y la enseñanza práctica del método investigativo de la verdad que se está llevando a cabo en el *Parménides*.

---

<sup>32</sup> José Solana Dueso, "Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del Fedro," *L'Antiquité Classique* 63, (1994): 236.

## Capítulo II: El diálogo *Parménides* y el debate contemporáneo

Desde la antigüedad, el *Parménides* ha sido posiblemente el trabajo más controvertido de Platón. Es posible que ningún otro diálogo de Platón requiera un análisis interpretativo integral como el *Parménides*. No hace falta decir que los enigmas que el diálogo plantea son, al mismo tiempo, fundamentales y extremadamente difíciles de resolver. Las preguntas y las dificultades interpretativas que surgen del examen y el análisis del diálogo son múltiples. El problema principal de la interpretación del diálogo, en lo que coinciden la mayoría de los intérpretes, es qué hacer con los desarrollos argumentativos de las diversas hipótesis que constituyen la segunda parte del diálogo (137c4-166c). Una fuente de perplejidad es que esta última parte no exhibe una continuidad obvia con la primera parte del diálogo, perplejidad que dificulta determinar de qué trata el diálogo en su conjunto.

En el presente apartado el propio análisis se centrará en el debate contemporáneo acerca de la interpretación del diálogo y del objetivo de su propio autor, es decir, Platón. Más precisamente, se presentarán las tesis particulares de destacados intérpretes contemporáneos acerca del *Parménides*, mostrando la perspectiva de ellos sobre la interpretación general del contenido del diálogo. Esto se elaborará a través de la exposición de los puntos fundamentales que, según estos intérpretes, constituyen el cuerpo lógico del diálogo y forman la perspectiva platónica acerca del concepto ontológico que se plantea en el *Parménides*. Esta presentación de unos de los intérpretes más emblemáticos del diálogo, creará el concepto interpretativo necesario donde se basará mi propia crítica sobre la confrontación del *Parménides*, por parte del conjunto de los comentaristas contemporáneos, y mi propio análisis metafísico que mostrará los elementos fundamentales donde, a mi modo de ver, el diálogo constituye una lectura con enseñanzas metafísicas que ofrecen una

coherencia lógica en la obra platónica y en su pensamiento lógico y metafísico. El desarrollo de mis propias tesis se realizará en los siguientes capítulos.

### i) **Orientación general de la interpretación del *Parménides***

Las líneas de interpretación de la lectura del *Parménides* son dos. Por un lado, se presenta la opinión de que el diálogo es un ejercicio de lógica, (*Proclus' Parmenides Commentary* 630.37-635.27). Dentro de este grupo, algunos leen el *Parménides* como una relevante polémica en la que los métodos de argumentación derivados de Zenón se vuelven contra su creador, en un esfuerzo de Platón por demostrar que las propias opiniones monistas de Zenón conducen a absurdos, cuando pretende manifestarse contra los campeones del pluralismo. Otros dentro de este grupo leyeron la segunda parte del diálogo más o menos a simple vista, como una demostración de un método lógico que permitirá a Sócrates superar las objeciones a su doctrina de las Formas que son expuestas por Parménides en la primera parte del diálogo. En cualquier caso, los lectores de esta interpretación perciben el diálogo principalmente como un ejercicio dialéctico, sin ningún contenido metafísico positivo.

Por el otro lado, la segunda línea de interpretación asigna a la segunda parte de la lectura del *Parménides* un propósito metafísico definido. Así como afirma Kenneth Sayre, una versión temprana de este enfoque identifica el tema del diálogo con el *Ser* de Parménides, con la consecuencia de que los resultados exclusivamente negativos de la primera hipótesis se ven como una adición a la lista pluralista de características denegadas al *Ser* singular en el poema de Parménides.<sup>33</sup> Un resurgimiento de la interpretación metafísica, a su vez, tuvo lugar a mediados del siglo pasado con

---

<sup>33</sup> Kenneth Sayre, *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of 'Plato's Parmenides'* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1996), xvi.

comentarios de Jean Wahl y William Lynch. Wahl interpreta el diálogo como una combinación de ‘misticismo trascendente’ y ‘panteísmo inmanente’ que anticipa las metafísicas de Hegel y de Brandley<sup>34</sup>, mientras que Lynch lo presenta como una especie de resumen del manual de la metafísica de Platón con énfasis en la dicotomía entre el Ser y el no-ser.<sup>35</sup>

Antes de introducir las perspectivas propias de cada uno de los intérpretes principales que se presentarán en este apartado, es preciso subrayar un elemento importante en el que convergen casi todos los pensadores contemporáneos. Este elemento es la determinación de que la doctrina de las Formas<sup>36</sup> en ningún diálogo anterior a la composición del *Parménides* se elabora como tema principal, según las interpretaciones evolucionistas. El *Parménides*, junto con el *Teeteto*, es una estación de paso desde los diálogos del período medio de Platón (*Crátilo*, *Fedón*, *Banquete*, *República* II-X) hasta los diálogos del período tardío (*Fedro*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leyes*) y, aunque el diálogo resulta de una importancia fundamental para comprender el desarrollo de las doctrinas metafísicas de Platón, ha sido fuente de desacuerdos y controversias acerca del significado de su contenido y con relación al objetivo de Platón.<sup>37</sup> Proclo reconoce dos perspectivas de interpretación principales acerca del *Parménides*: la lógica y la metafísica.

La interpretación lógica expresa que el *Parménides* se ocupa de la refutación de la falsedad, de un modelo *ἐλεγκτικό*, basándose en la dialéctica (diálogo lógico). La

---

<sup>34</sup> Jean Wahl, *Etude sur le Parménide de Platon* (Paris: Rieder Editeurs, 1926), 88.

<sup>35</sup> William Lynch, *An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides* (Washington: Georgetown University Press, 1959), ix.

<sup>36</sup> Preferimos hablar de ‘doctrina de las Formas’ en lugar de ‘teoría de las Ideas’ porque Platón no desarrolla tal ‘teoría’ completa en ningún diálogo, sino que presenta aspectos de tal doctrina en función de sus intereses en los respectivos diálogos. Por otra parte, el término ‘idea’ en español remite a un ente de razón, a un concepto universal que no implica independencia ontológica.

<sup>37</sup> Samuel Rickless, *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 3.

interpretación metafísica concibe la propia doctrina metafísica de Platón basada en las ocho hipótesis que desarrollan las consecuencias de afirmar que existe o no existe el Uno. Platón escribe diálogos con un conjunto de propósitos, uno de los cuales es guiar a los lectores a verdades filosóficas y objetivas. Como se exhibirá en mi propia argumentación posteriormente del presente apartado, la parte transitoria del diálogo (135c7-137c3), con su estilo literario, vincula las dos orientaciones interpretativas señalando i) la importancia de la argumentación lógica con las características del método dialéctico y ii) la importancia del método para *διόψεσθαι τὸ ἀληθές* (136c), es decir, para enfrentar la verdad, entre una multitud de razonamientos (*πέλαγος λόγων*). Todo esto enseña que el *Parménides* tiene varios propósitos, pero con una intención fundamentalmente metafísica, la cual puede suponer un orden lógico en el pensamiento platónico metafísico y, por extensión, en el contenido de su *corpus* literario.

Es evidente, que en el *Parménides* se examina la relación entre las Formas y las ‘cosas concretas’, es decir, las entidades que se reconocen a través de la percepción sensorial. Antonio Gómez Robledo afirma que el interés de Platón en enfrentarse él mismo, detrás de su habitual máscara socrática, con Parménides y Zenón, es decir, con el fundador de la escuela eleática y con su mayor discípulo, reside en la ‘localización filosófica’ de la doctrina de las Formas.<sup>38</sup> En ella suele verse, en efecto, un intento de conciliación entre las dos direcciones radicales representadas por el *heraclitismo* y el *eleatismo*.<sup>39</sup> Una gran cantidad de pensadores contemporáneos<sup>40</sup> está de acuerdo con la premisa de que en este diálogo se presentan los principios básicos

---

<sup>38</sup> Robledo, *Platón*, 204.

<sup>39</sup> Antonio Gómez Robledo considera que en la lectura del *Crátilo* Platón desarrolla un ataque al heraclitismo y en la lectura del *Parménides* elabora un ataque al eleatismo. La gran diferencia que se encuentra entre las dos direcciones filosóficas, es decir entre el ente de Parménides y la doctrina de las Formas de Platón, es la diferencia entre la unidad y la pluralidad.

<sup>40</sup> R.E. Allen (1983), Mitchell. H. Miller (1986), Constance Meinwald (1991).

de la doctrina de las Formas como un conjunto central de axiomas. Sin embargo, hay un grupo de intérpretes contemporáneos que consideran que en el *Parménides* no se presenta una doctrina completa acerca de las Formas (J. Annas, S. Peterson). Mi intención sobre esta problemática es que se ofrezca una respuesta clara, a través de la exhibición de las vías interpretativas de los intérpretes contemporáneos y su análisis profundo, que enseñe el objetivo platónico en el diálogo presente con relación a sus lectores.

## ii) Las tesis interpretativas de Francis Cornford y Gilbert Ryle

Como punto de partida me centraré en el trabajo seminal de Francis Cornford *Plato and Parmenides* de 1939. Según Cornford, el *Parménides* introduce la serie de obras en las que Platón, por primera vez, confronta su propia doctrina característica con los principales sistemas de sus predecesores y los somete a un examen crítico;<sup>41</sup> es decir, para Cornford, el diálogo presente es una lectura cuyo propósito fundamental es la autocrítica del pensamiento anterior de Platón. Más concretamente, Cornford señala que la consecuencia de separar las Formas de las cosas individuales (ὄντα) que, sin embargo, comparten el mismo carácter, fue lo que Platón involucró en los problemas de participación que Parménides señalará en la primera parte del diálogo.<sup>42</sup> Parménides se refiere al análisis del *devenir* (γίγνομαι), según el cual las cosas concretas se vuelven ‘semejantes’, ‘justas’ o ‘bellas’ por medio de la ‘participación’ de la Forma en cuestión.

A continuación, Cornford afirma que la segunda parte del diálogo es un análisis extremadamente sutil y magistral de problemas lógicos, donde se exhibe el pensamiento platónico de su período de madurez. Uno de sus principales efectos es

---

<sup>41</sup> Cornford, *Plato*, 63.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 74

señalar, que incluso los términos aparentemente más simples, como ‘Uno’ y ‘Ser’, que aparecerán en el umbral de cualquier discusión metafísica, son peligrosamente ambiguos.<sup>43</sup> José Lorite Mena es uno de los intérpretes contemporáneos que coincide con la perspectiva de Cornford acerca del carácter autocrítico que cumple el diálogo afirmando que el *Parménides* tiene un significado específico: el de ‘reajuste’ del propio pensamiento del autor sobre sus posibilidades de pensar; es decir, el movimiento del pensamiento de Platón iniciado con el Menón – donde por primera vez aparecen las tácticas interpretativas que configurarían el platonismo- se repliega sobre sí mismo, se reflexiona en un espacio circular de reajuste y se expresa por escrito en el diálogo *Parménides*.<sup>44</sup> Un sello distintivo de la interpretación de Cornford es la afirmación de que diferentes sentidos de estos términos (Uno y Ser) están involucrados en varias hipótesis. Para Cornford, esto significa que las cuatro antinomias de la sección 137c4-166c son impostoras, y la intención de Platón es estimular al alumno de la Academia a detectar ambigüedades en palabras como ‘Uno’ y ‘Ser’.<sup>45</sup>

Quizás la contribución más perspicaz del tratamiento general de Cornford, sin embargo, es ubicar el argumento del diálogo firmemente en su contexto histórico, señalando que i) el argumento de la primera parte del diálogo está dirigido contra la doctrina de las Formas expuesta en el *Fedón*, ii) que la primera hipótesis del *Parménides*<sup>46</sup> arroja consecuencias claramente contrarias a la doctrina sobre el Uno del *Parménides* histórico<sup>47</sup> y iii) que el resultado de la segunda hipótesis es un desarrollo, inspirado en Pitágoras, de objetos en el espacio y el tiempo derivados del

---

<sup>43</sup> Ibid., 110.

<sup>44</sup> José Lorite Mena, *El Parménides de Platón: Un diálogo de lo indecible* (Murcia: Editum, 2012), 12.

<sup>45</sup> Cornford, *Plato*, 112-14.

<sup>46</sup> El título *Parménides II* utilizado por Cornford y la gran mayoría de los intérpretes de la lectura, basándose en la distinción del diálogo de Stephanus, corresponde al pasaje 137c-166c, que según la perspectiva del presente análisis constituye la tercera parte del diálogo.

<sup>47</sup> Ibid., 134.

Uno y la Diada indefinida.<sup>48</sup> Por consiguiente, se observa que Cornford considera que la estructura del *Parménides* establece una discontinuidad en su contenido. La última parte del diálogo (que él llama '*Parménides II*') no ofrece un resultado afirmativo sobre la doctrina de las Formas y, por lo tanto, no se conecta lógicamente con la primera parte, donde aparecen una serie de críticas a la doctrina de las Formas, cuyo núcleo problemático se concentra en los términos de la *separación* (χωρισμός) y de la *participación* (μέθεξις).

Por el contrario, Gilbert Ryle tiene la perspectiva de que el diálogo es filosóficamente serio, en el sentido de que su autor pensó que sus argumentos eran válidos y que su problema era de importancia filosófica. Según él, el problema que se plantea en el diálogo es relevante y la mayoría de los argumentos son válidos, de tal manera que Platón elabora una crítica, por caer en el ridículo, a la escuela eleática o a la escuela de Mégara, o a ambas. Según este autor, merecían una crítica ridícula, porque la lógica empleada por ellos era vejatoria y falaz, ya que elaboraron esta lógica corrupta contra ciertas doctrinas que Platón aceptaba; en consecuencia, Platón en este diálogo les está pagando con su propia moneda.<sup>49</sup> Gilbert Ryle afirma que:

Parménides en el diálogo, lejos de ser una víctima inocente encerrada inconscientemente en un argumento absurdo, él mismo llama la atención sobre la insostenibilidad de algunas de las conclusiones de la dialéctica. Es él quien resalta y llama la atención sobre las contradicciones que ha deducido. Subraya, aquí, las antinomias tan vigorosamente, como Zenón subrayó las antinomias que reveló como residentes en las premisas pitagóricas. Es un 'inadmisible' que es a la vez autor de un chiste y comentarista de sus propios absurdos. No es de extrañar que pasaron dos milenios y medio antes de que se encontrara a alguien para dar rienda suelta a una risa laboriosa ante el supuesto engaño. Además, en el *Sofista*, que se acepta como un

---

<sup>48</sup> Ibid., 144.

<sup>49</sup> Gilbert Ryle, "Plato's Parmenides (I)," *Mind* 48, no. 190 (1939): 130.

diálogo 'sobrio', se repite un cierto tramo de la dialéctica del *Parménides* como componente del argumento. ¿Fue sofisma consciente en el *Parménides* y razonamiento serio en el *Sofista*?<sup>50</sup>

Lo que Gilbert Ryle comprende es que la estructura del *Parménides* expresa un desafío lógico que se introduce en la primera parte y se intenta analizar con detalles en la segunda parte, y, por consiguiente, todo esto enseña una conexión entre las dos partes del diálogo, aunque su propia conexión se muestra de manera débil, y probablemente ambas partes fueron compuestas en diferentes momentos.<sup>51</sup>

En contraste con Francis Cornford, Ryle entiende que las cuatro antinomias del pasaje 137c4-166c están destinadas de ser antinomias realmente convincentes, con el objetivo de señalar que proposiciones como 'El Uno Es' o 'El Uno no Es' no se han formulado de una manera clara, y si las afirmamos estamos obligados a caer en contradicción con nosotros mismos.<sup>52</sup> Además, considera que Platón pensó que las antinomias que exhibe son el resultado de la aplicación de la operación de Zenón a ciertos conceptos, y tales antinomias no habrían surgido de ser aplicados a ciertos otros. Hay algo lógicamente excéntrico en ciertos conceptos, como Unidad y Existencia, que no infecta todos los conceptos, aunque puede infectar algunos de estos.<sup>53</sup> Por lo tanto, lo que Gilbert Ryle afirma es que la crítica que se muestra en el diálogo y las deducciones de la lectura no constituyen una autocrítica de Platón, sino la crítica se enfrenta con la perspectiva eleática, algo que también se puede señalar con la siguiente obra en el corpus platónico, es decir, el *Sofista*, que está estrictamente

---

<sup>50</sup> Ryle, "Plato's Parmenides (I)", 131.

<sup>51</sup> Ibid., 132.

<sup>52</sup> Ibid., 135.

<sup>53</sup> Ibid., 148.

relacionada con el *Parménides*, cuyo tema y estilo literario en ninguna parte aborda dificultades teóricas generales de la doctrina de las Formas.<sup>54</sup>

### iii) La tesis interpretativa de Reginald E. Allen

Contrariamente a la perspectiva de Cornford, Reginald Allen se concentra más en el '*Parménides II*' y proporciona una discusión informativa de varios pasajes matemáticos claves de esta parte del diálogo. Según Allen, el *Parménides* es un diálogo aporético, no dogmático, que presenta perplejidades metafísicas, y no cumple las características de una doctrina positiva.<sup>55</sup> Sin embargo, para Allen hay ciertas cosas que pueden inferirse con una probabilidad razonable. Lo primero es que existen problemas profundos, serios, quizás insolubles involucrados en la aplicación de la doctrina de las Formas en términos irrestrictos como 'Ser', 'Unidad'<sup>56</sup> y 'Diferencia'. El *Parménides* parecería probar que es falsa la posibilidad de una Forma de Unidad que sea Uno (total) de una manera que excluya toda pluralidad. Parecería también probar que es falsa la posibilidad de una Forma del *Ser* que implicase la existencia del *No-Ser* en sentido absoluto.

La premisa que al 'ser' no le corresponde una idea opuesta se afirma explícitamente en el *Sofista*, donde también se introducen Formas como la *semejanza* y la *diferencia*, que son cualificadas por sus respectivos opuestos. Esta no es la doctrina de las Formas que Sócrates menciona en el *Parménides* (129a-e), y tampoco la teoría que se ha expuesto en el *Fedón* y la *República*. Pero según Allen, no hay abandono de la doctrina de las Formas en los diálogos posteriores al *Parménides*. Sin embargo, es

---

<sup>54</sup> Ibid., 149-50.

<sup>55</sup> Reginald Allen, *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*, (New Haven: Yale University Press, 1983), 289.

<sup>56</sup> Kenneth Sayre anota que Reginald E. Allen traduce τὸ ἔν generalmente en su lectura como *Unidad*. (Sayre, *Parmenides Lesson: Translation and explication of Plato's Parmenides*, 1996, xv.)

natural que surjan problemas si se implican términos sin restricciones, que la teoría no resuelve por su propia fuerza.<sup>57</sup>

Además, Allen afirma que, tanto en las críticas de Parménides de la primera parte del diálogo como en las ocho hipótesis, la participación (μέθεξις) es una relación real entre cosas que son distintas, y el dilema de la participación es un resultado derivado pero crucial.<sup>58</sup> En este punto, así como se demostrará posteriormente en el proyecto presente, se localiza el núcleo de la problemática del *Parménides*, según mi propia propuesta.

A mi modo de ver, Allen toca el núcleo de la problemática que surge en el *Parménides*, pero sin intentar analizar con más detalles este asunto en su raíz profunda. La problemática que surge es un tema esencialmente metafísico, cuyo propio análisis profundo se considera necesario para la demostración del problema lógico y la comprensión del pensamiento platónico. Allen analiza el tema del dilema de la participación, y señala que este tema se convierte en una *reductio*. Según él, no hay participación y no se ha demostrado en el diálogo que las Formas no existen. Más bien, Platón afirma que las Formas existen a partir de la afirmación de que otras cosas participan en ellas y llevan el nombre por causa de la participación en ellas. La suposición de que las Formas existen, pero no están en nosotros o en las cosas de nuestro mundo, es equivalente en lo que corresponde al mundo sensible, a la negación de la participación.<sup>59</sup>

La premisa de Allen de que Platón, a través del personaje Parménides, no abandona la doctrina de las Formas, se apoya, según este autor, en la suposición de Parménides de que los argumentos en contra de la participación pueden resolverse, pero que se

---

<sup>57</sup> Allen, *Plato's Parmenides*, 290.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 169.

necesitará un hombre de dones notables y larga experiencia para resolverlos. Es evidente a partir de este pasaje único que Parménides no supone que sus críticas a la doctrina de las Formas son un mero tejido de falacias. Aunque las críticas no son triviales, tampoco resultan fatales.<sup>60</sup> Parménides no solo supone que puedan resolverse, sino que deben resolverse, y él da su razón:

“εἴ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας”

“sí se niega la existencia de las Formas, el pensamiento no tendrá ningún objeto y el poder del discurso se destruirá por completo” (135b).

Sus argumentos no deben entenderse como una refutación de esa doctrina, sino como un conjunto de perplejidades que deben pensarse si se quiere entender esa hipótesis adecuadamente. Las críticas pueden responderse, y las respuestas deben ser encontradas si se hace auténtica filosofía.<sup>61</sup>

#### iv) La perspectiva de Mitchell Miller y de Franco Ferrari

Un trabajo muy relevante que apunta la importancia de la estructura dramática de la lectura del *Parménides* es el libro de Mitchell Miller, *Plato's Parmenides*. Miller no se desvía de la línea de Allen que sostiene que Platón no pone en riesgo la doctrina de las Formas como tal en el *Parménides*. Mientras Allen adopta la estrategia de recurrir al *Timeo* para hallar la rearticulación necesaria de la doctrina, Miller considera que encontramos esto dentro del propio *Parménides*. Según Miller, el *Parménides* es un trabajo educativo elaborado por Platón para nuevos aspirantes a filósofos y un diálogo que presenta una estricta continuidad con el contenido de la

---

<sup>60</sup> Ibid., 177.

<sup>61</sup> Ibid., 178.

*República*.<sup>62</sup> Platón parece presentar los dos diálogos con comienzos complementarios y mutuamente necesarios para enseñar un cuadro completo de lo que representa su postura filosófica. La *República* representa el primer comienzo, en el que el filósofo se dirige a los ‘no-filósofos’, dándoles solo imágenes-signos de lo que es la verdad.

Además, describe un procedimiento educativo largo y difícil, basándose en las matemáticas, que está diseñado para preparar al no filósofo para liberarse de la forma imaginaria de esta comprensión inicial. El *Parménides*, a su vez, ofrece un segundo comienzo para aquellos que han tomado el primero. En consecuencia, el objetivo del *Parménides* será reflexionar sobre esas imágenes filosóficas, que ya ha ofrecido el ‘primer comienzo’, y reapropiarse de su contenido a un nivel de comprensión más avanzado.<sup>63</sup> Por lo tanto, Miller encuentra una continuación en el contenido de la obra platónica entre cada uno de los diálogos mencionados que desempeñan un papel en la enseñanza filosófica del pensador ateniense. Asimismo, en todo este proceso Platón expone sus metas educativas, como maestro, produciendo modelos literarios con un estilo de gimnasia, que incluyen verdades ocultas y mensajes alegóricos. Esta perspectiva de Miller, como se desarrollará posteriormente en mi propio análisis interpretativo, la considero válida ya que ofrece una comprensión más clara sobre la estructura del diálogo, según este objetivo platónico.

En esta orientación, Mitchell Miller encuentra una estructura de cuatro partes dentro de los diálogos de Platón en general<sup>64</sup>, que él ve como un dispositivo elaborado por Platón para la educación filosófica de sus lectores. El contexto básico en cada diálogo

---

<sup>62</sup> Mitchell Miller, *Plato's Parmenides: The conversion of the soul* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 20.

<sup>63</sup> Miller, *Plato's*, 21.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 7.

es un encuentro entre un maestro filósofo y un principiante con quien un lector joven podría sentirse identificado. En la primera parte del encuentro, denominado por Miller *obtención*, el filósofo mayor presenta la posición del entrevistado, es decir, de su interlocutor, sobre el tema en cuestión.

A continuación, viene la etapa de *refutación* en la cual la tesis del entrevistado es reducida a una aporía. En particular, en el *Parménides*, que Miller cree que fue diseñado específicamente para aspirantes a filósofos de la Academia, estas dos etapas ocurren en la primera parte del diálogo (*Parménides I*), la primera en la respuesta de Sócrates a Zenón y la segunda en el debate posterior entre Parménides y Sócrates. La tercera etapa es lo que Miller llama la *visión reorientadora*, que pretende proporcionar la base para resolver la aporía. En el *Parménides*, esta idea toma la forma de ciertas instrucciones metodológicas que vinculan la primera parte y las partes posteriores del diálogo.

La etapa final, según Miller, es un *retorno* al problema inicial que se ha expuesto en la primera parte, donde el problema está en la superficie, al menos parcialmente, sin resolver. Por lo tanto, Miller considera que los argumentos de Parménides en la segunda parte más extensa del diálogo parecen fracasar ya que no resuelven completamente la aporía de la refutación anterior. Pero se supone que este fracaso tiene el efecto pedagógico de inspirar al filósofo que se entrena, para que mire más detenidamente debajo de la superficie de los argumentos, con la intención de observar cómo esta problemática se aplica a las Formas.

Por consiguiente, se observa que, según Miller, el *Parménides* cumple un proyecto totalmente unitario, como un todo, en el cual cada una de sus partes tiene un rol fundamental, que es i) educar a sus propios lectores en un ejercicio dialéctico y

lógico, y ii) hacer una reapropiación crítica de la *República* e introducir varias de las nuevas enseñanzas centrales del *Sofista* y el *Político*.<sup>65</sup>

En la misma línea interpretativa de Miller se encuentra la perspectiva de Franco Ferrari. Según él, la lectura del *Parménides* es exactamente lo que Parménides mencionó en 135c8, una práctica, una gimnasia para los que quieren adentrarse en la filosofía. La perspectiva de Miller y Ferrari acerca del carácter de gimnasia del *Parménides* es una tesis que han proporcionado anteriormente Richard Robinson y Walter G. Runciman. Según Robinson la segunda parte del diálogo es un ejercicio o práctica, en tanto que el *Parménides* en sí mismo no alcanza la verdad de ningún tipo, sino que coloca los músculos de la mente en un mejor estado para obtener la verdad en el futuro.<sup>66</sup> Cerca de esta perspectiva de Robinson está Walter Runciman proponiendo que el propósito de la segunda parte de la lectura es una práctica dialéctica, pero un ejercicio dirigido específicamente a proporcionar un método para tratar con las Formas, así como se exhibe más adelante en la lectura del *Sofista*.<sup>67</sup> Franco Ferrari considera que la primera parte del diálogo no puede ser el manifiesto de la autocrítica de Platón o la impugnación de la versión sobre la doctrina de las Formas desarrollada en los diálogos anteriores. La segunda parte no manifiesta una solución de las dificultades que surgieron en la primera parte. Lo que se aprende de Parménides es la técnica de razonamiento y la capacidad de investigar lo que se deduce de una hipótesis dada.<sup>68</sup>

Como punto de partida, Ferrari sostiene que es poco probable que Platón atribuya a Parménides el papel de portavoz para un ejercicio de autocrítica radical de la

---

<sup>65</sup> Ibid., 168.

<sup>66</sup> Robinson, *Plato's earlier*, 184.

<sup>67</sup> Walter G. Runciman, "Plato's Parmenides," *Harvard Studies in Classical Philology* 64, (1959): 116.

<sup>68</sup> Franco Ferrari, "Parmenides' antiplatonism: Some observations on Plato's Parmenides," in *Philosophy and Dialogue: studies on Plato's dialogues II*, eds. Antoni Bosch Veciana and Josep Monserrat Molas (Barcelona: IEC, 2010), 51.

doctrina de las Formas, para la tarea de fundar esta doctrina nuevamente (en la segunda parte del diálogo), o incluso para explicar el logro de la dialéctica, concebida no como un conocimiento objetivo sobre las Formas, sino como la capacidad de usarlas en acto; es decir, una práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad.<sup>69</sup> La tesis de Ferrari es absolutamente opuesta a la de Kathleen Freeman, y por extensión coincide con la de Francis Cornford, donde se apoya, ya que en el *Parménides* las tesis que se atribuyen a Parménides no pueden considerarse como el informe de una conversación, sino que representan más bien una crítica de Platón a su propia teoría desde el punto de vista eleático, con el que estaba ansioso por reconciliarla.<sup>70</sup> Para Ferrari, el *Parménides* determina una descripción de la tradición eleática expuesta por Platón que, según esta, sugiere una ontología de mundo único en la que hay dos clases de entidades, Formas inteligibles e individuos sensibles, cuya propia relación muestra un fracaso lógico.

A lo largo del ejercicio dialéctico, Parménides nunca abandona el enfoque que adoptó en su crítica de la doctrina de las Formas de Sócrates. Ferrari considera que las objeciones de Parménides en la primera parte del diálogo son inconsistentes. La utilización de estas objeciones es una excusa, cuyo único propósito es demostrar que las presuposiciones erróneas conducen inevitablemente a aporías supuestamente insolubles, que de otro modo podrían superarse fácilmente con una atención respetuosa a las instrucciones de Platón en los siguientes diálogos.

Además, Ferrari denuncia la problemática que surge de la interpretación de la participación por parte de Parménides, ya que según el filósofo de Elea la participación se entiende con características físicas y geométricas.<sup>71</sup> Es decir, que

---

<sup>69</sup> Ferrari, "Parmenides' antiplatonism", 53.

<sup>70</sup> Kathleen Freeman, *The Pre-socratic philosophers, A companion to diels, Fragmente der Vorsokratiker* (Oxford: Basil Blackwell, 1949), 140.

<sup>71</sup> Ferrari, "Parmenides' antiplatonism", 55.

participar una cosa en otra, con el significado espacial, significa que uno puede participar en algo solo completamente de su presencia espacial, o en una parte determinada de esta cosa. Parménides piensa la relación de la participación de manera meramente espacial, es decir, siguiendo un modelo físico. Al contrario, en la filosofía platónica esta relación representa un concepto metafísico y abstracto, donde las Formas inteligibles nunca son entidades espaciales.

#### v) **La propuesta de Constance Meinwald**

Si bien los enfoques de Allen, Miller y Ferrari son generalmente de carácter metafísico y se basan en la estructura dramática del diálogo, la interpretación de Constance Meinwald tiende a centrarse en la lógica del discurso de Platón. Como punto de partida, Meinwald considera que la conexión de las dos partes más extensas se basa i) en las aporías concretas y específicas que surgen de la primera parte del diálogo y ii) en la comprensión de la segunda parte. Eso indica que el propósito de la primera parte del diálogo es introductorio. Esta introducción, afirma Meinwald, nos motiva a trabajar en los difíciles desarrollos de la segunda parte del diálogo, dado que tenemos cierto interés en las preocupaciones de la primera parte.<sup>72</sup> Según Meinwald, la segunda parte mostrará que el propio Platón tiene puntos de vista más adecuados que el personaje Sócrates. La inmadurez de Sócrates indica que el platonismo que ofrece es en sí mismo inmaduro. Por lo tanto, el propósito general de este pasaje es concentrar el interés sobre el trabajo difícil que surge posteriormente mostrando que la famosa presentación de las Formas en el período medio no se desarrolló suficientemente. Para saber si un mayor desarrollo implicará el rechazo de cualquiera de los principios básicos, o simplemente requerirá

---

<sup>72</sup> Constance Meinwald, *Plato's Parmenides* (New York: Oxford University Press, 1991), 9.

manejarlos de una manera más sofisticada, debemos llegar a comprender la segunda parte.

Esta tesis de Meinwald se basa en el elemento de la 'estructura del rechazo' que surge del esquema argumentativo de la segunda parte más extensa del *Parménides*. Más precisamente, Meinwald anota que:

El primer tipo básico de interpretación toma como punto de partida una comprensión de las contradicciones como reales. Esto produce la necesidad de encontrar cosas para rechazar. El segundo tipo de interpretación supone que las contradicciones son solo aparentes. Dado que los resultados del ejercicio dialéctico no son contradictorios, desde este punto de vista, este tipo de interpretación tiene el potencial de mostrar que podemos seguir el ejemplo del interlocutor y aceptar todas las conclusiones. Consideremos cada uno de estos enfoques por turno. El primero, al considerar reales las contradicciones, apuesta por la inaceptabilidad del resultado universal de la dialéctica. Así, a menos que se considere que Platón produce un registro monumental de confusión, este tipo de interpretación debe suponer que el propósito de Platón es mostrar ciertos errores para motivarnos a reconocerlos y rechazarlos. Es decir, este tipo de interpretación orienta naturalmente al *rechazo*. Se podrían caracterizar tipos particulares de rechazo distinguiendo opciones específicas de lo que se debe rechazar. Pero, para los propósitos actuales es suficiente considerar el rechazo en general. La postura de rechazo recibe apoyo de la circunstancia de que algunos de los argumentos individuales siempre han tenido un aspecto bastante vergonzoso. Sin embargo, esta postura tiene cinco desventajas.<sup>73</sup>

Lo que expresa Meinwald con esta propuesta es que la estructura de las cuatro antinomias en la segunda parte del diálogo tiene una postura insuficiente acerca de lo que se quiere demostrar, suponiendo que las antinomias expresadas por Parménides son reales. Esto indica que las antinomias deben crear un esquema

---

<sup>73</sup> Meinwald, *Plato's Parmenides*, 20-1.

diferente a lo que se expresa en el diálogo, es decir, unas deducciones particulares a través del proceso dialéctico. Sin embargo, lo que pasa es una aceptación permanente, así como también se muestra por el interlocutor de Parménides, Aristóteles, que guía a la deducción de que las antinomias enseñan una insuficiencia de la doctrina platónica, y su propia debilidad está en el análisis sensible de la relación concreta entre ‘sujeto en relación consigo mismo’ y ‘sujeto en relación con los demás’.

Su enfoque se basa en una distinción entre dos tipos de predicaciones, *-πρός τὰ ἄλλα-* (en relación con los demás) y *-πρός ἑαυτό-* (en relación consigo mismo), que Meinwald considera como una solución a las aparentes contradicciones entre las conclusiones de las ocho hipótesis de la segunda parte del diálogo. La calificación *πρός ἑαυτό*, según ella, indica predicaciones que se mantienen en virtud de una relación interna a la propia naturaleza del sujeto (Uno), mientras que las predicaciones *πρός τὰ ἄλλα* conciernen a las características mostradas por los individuos en relación con otras naturalezas.<sup>74</sup>

Un ejemplo de predicación en relación consigo mismo es ‘El Uno no es lo mismo que él mismo’ (139e3), que según los procesos analíticos de Meinwald es cierto en la medida donde lo mismo no es parte de la naturaleza de ser uno. La predicación ‘El Uno es igual a sí mismo’ (146c3), por otro lado, es en relación con los demás, y es igualmente cierto en la medida en que el Uno se ajusta a la naturaleza de la Igualdad. La táctica de Meinwald es interpretar todas las consecuencias de las hipótesis 1, 4, 6 y 8 en relación con las predicaciones de sí mismo, y todas las de las hipótesis restantes como *πρός τὰ ἄλλα*, anulando así la apariencia de contradicción entre los miembros de estos dos conjuntos de consecuencias. Meinwald concluye que el descubrimiento de la distinción *πρός ἑαυτό - προς τὰ ἄλλα* fue el avance que le

---

<sup>74</sup> Ibid., 88.

permitió ir más allá de la concepción inmadura representada en el *Parménides I* y pasar a la concepción más sofisticada de las Formas en los diálogos posteriores.

Lo que resulta, a través de la argumentación de Meinwald, es una innovación positiva y crucial, una distinción entre dos tipos de predicaciones, cuya aplicación nos permite reconocer que el ejercicio consiste en relevantes argumentos, cuyas conclusiones no son contradictorias después de todo. Meinwald considera que Platón compuso la primera parte del diálogo con la intención de poner la descripción de la doctrina de las Formas del período medio de su pensamiento en el centro de atención y exhibir, por extensión, dónde se localizan sus deficiencias. El diálogo en su conjunto muestra que él mismo había centrado su atención en el desarrollo de los puntos de vista que se bosquejaron anteriormente, desarrollándolos en un nuevo nivel más detalladamente.

Sayre considera que Meinwald descuida que la distribución de estas dos predicaciones que, según Meinwald, aparecen en la segunda parte del diálogo, no es tan clara como supone. Además, su criterio para determinar si una predicación se refiere a la propia naturaleza de una cosa (y, por lo tanto, es *πρός ἑαυτό*) implica una relación entre género-especie que se parece más a Aristóteles que a Platón, y, por lo tanto, el estudio de Meinwald no llega a resolver todos los problemas asociados con este texto inusualmente difícil.<sup>75</sup>

Desde mi punto de vista, la propuesta de Meinwald que expresa la necesidad de comprender la segunda parte del *Parménides* para interpretar correctamente si el autor rechaza los principios básicos de la doctrina de las Formas o si pone las bases de un desarrollo más sofisticado que se vincula con los siguientes diálogos, no parece válida. La comprensión del diálogo como un todo y la relación estricta de

---

<sup>75</sup> Sayre, *Parmenides' Lesson*, xviii.

cada uno de sus capítulos entre sí es la clave de la interpretación acerca del objetivo del autor. Para comprender claramente el objetivo platónico se tiene que aclarar el rol directo que tiene el contenido de cada capítulo y sus resultados estables que surgen del método dialéctico de la argumentación de cada parte, una postura que se demostrará posteriormente en el proyecto presente.

#### vi) La propuesta de Samuel Rickless

El primer autor que argumentó con puntos cruciales de que el *Parménides* cumple una perspectiva filosófica coherente como lectura, con un propósito positivo, es Samuel C. Rickless, que expuso su propia tesis sobre la interpretación del diálogo del *Parménides* en 1998.<sup>76</sup> Rickless considera que Platón pretendía que todos los argumentos propuestos por Parménides fueran sólidos (y, por lo tanto, válidos), y que quisiera enseñar a sus lectores, que los resultados de la Parte II de la lectura podrían usarse para resolver los graves problemas planteados en la Parte I.<sup>77</sup> El *Parménides*, según Rickless, es un diálogo notablemente unificado y coherente diseñado para establecer que se pueden enfrentar cuatro desafíos importantes y poderosos para la doctrina de las Formas del período Medio de Platón al deshacerse de uno de los axiomas periféricos de la dicha doctrina.

Un breve resumen esquemático de la interpretación que Rickless propone es que, en los diálogos de su período Medio, (*Fedón* y *República*), Platón había presentado una Teoría de las Formas y la había elaborado para argumentar varias conclusiones filosóficamente significativas. En la Parte I del *Parménides*, Sócrates apela a la Teoría de las Formas del período Medio (TFPM), para refutar un argumento neurálgico de

---

<sup>76</sup> Samuel Rickless, "How Parmenides Saved the Theory of Forms," *Philosophical Review* 107, no.4 (1998): 501–554.

<sup>77</sup> Rickless, "How Parmenides," 502.

Zenón a la conclusión paradójica de que las cosas no son múltiples. Parménides, en seguida, propone una serie de argumentos diseñados para demostrar que cada versión plausible de la (TFPM) es inconsistente. Tomando estos argumentos como sólidos, Sócrates reconoce que al menos uno (quizás todos) de los axiomas de la (TFPM) debe ser rechazado. Pero, según Rickless, no le queda claro cuál de ellos se debe rechazar. En la Parte II, Parménides se embarca en una serie de deducciones para demostrar que un axioma particular de la (TFPM) es falso. Después de seguir los argumentos de Parménides en la Parte II, Sócrates debería poder ver que este axioma en particular debe ser rechazado, que el resultado de eliminar este axioma de la (TFPM) es una Teoría de Formas deficiente, y que esta teoría deficiente puede ser débil e inconsistente al menos en cuatro de los cinco desafíos principales para la (TFPM) planteada por Parménides en la Parte I.

El corazón de la *alta Teoría de las Formas*, así como la denomina Rickless, consiste en dos axiomas, el *Uno sobre Muchos* (UM) y *Por sí mismo* (II). Según UM, para cualquier propiedad *F* y cualquier pluralidad de cosas *F*, existe una forma de *F-dad* en virtud de la participación de la cual cada miembro de la pluralidad es *F*. Así, por ejemplo, para cualquier pluralidad de cosas ‘grandes’, hay es una forma de amplitud en virtud de la cual cada miembro de la pluralidad es ‘grande’. Según II, cada forma es en sí misma (*αὐτό καθ’ αὐτό*), una afirmación que implica que cada forma es numéricamente distinta de, y no está presente en, las cosas que la participan. Cuando se combinan con supuestos auxiliares sobre cosas tales como opuestos, sensibles, causalidad y conocimiento, estos dos axiomas producen virtualmente todos los teoremas filosóficamente significativos sobre el estatus ontológico y epistemológico de las formas postuladas por la alta teoría.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Samuel Rickless, *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 238-239.

Por lo tanto, el mensaje general de Parménides es que, a pesar de haber sufrido ‘lesiones’ en la primera parte del diálogo, las Formas aún están vivas.<sup>79</sup> Esto sucede en base de que los cuatro desafíos<sup>80</sup> importantes y poderosos para la Teoría de las Formas en el período Medio de Platón se pueden deshacer de uno de los axiomas periféricos. Ese axioma es el principio de que ninguna Forma puede tener propiedades contrarias (Pureza Radical).<sup>81</sup> Por consiguiente, Rickless observa una coherencia en el *Parménides* que se localiza en el tema de la Pureza Radical de las Formas, un tema que, según él, se redacta en la Parte I de la lectura y en la Parte II se elabora su propia comprensión a través de la argumentación y del *ἔλεγχος* de las cuatro antinomias. La deducción del contenido completo del diálogo es, según Rickless, que los argumentos de Parménides no han obligado a Platón a abandonar las Formas por completo. Las Formas permanecen, pero ya no son los objetos ‘perfectos, simples, y puros’ en un lugar ‘más allá del cielo’ (*Fedro* 250c2-3, 247c3). Se han hecho más prosaicos, discretos, compartiendo características con el mundo sensible que originalmente debían eclipsar.<sup>82</sup>

#### vii) Las tesis interpretativas de Samuel Scolnicov y Mehmet Tabak

Samuel Scolnicov expuso la misma perspectiva que Rickless acerca de la coherencia del diálogo afirmando que la toda la estrategia del *Parménides* muestra que las dos partes extensas del diálogo forman un integrado entero y coherente, con la

---

<sup>79</sup> Rickless, “How Parmenides,” 503-504.

<sup>80</sup> Estos desafíos que establecen la Teoría de las Formas son: i) la Existencia (de las Formas), ii) la Causalidad que proviene de la afirmación de que, para cualquier propiedad a la que corresponda una Forma, todo lo que tiene la propiedad lo tiene en virtud de participar de una Forma correspondiente, iii) la Auto-predicación, que surge de la Forma en sí, y iv) la Unidad de la Forma en sí.

<sup>81</sup> Ibid., 530.

<sup>82</sup> Rickless, *Plato's Forms*, 240.

diferencia de que la segunda parte extensa fundamenta una perspectiva alternativa sobre la ontología de Parménides ofreciendo, de esta manera, una respuesta adecuada al dilema que se introdujo en la primera parte.<sup>83</sup> Además, Samuel Scolnicov, igual que Franco Ferrari, observa que la descripción de Parménides expuesta por Platón sugiere una ontología de mundo único en la que hay dos clases de entidades, Formas inteligibles e individuos sensibles, ambos con las mismas características lógico-ontológicas. De esta forma se determina una especie de reduccionismo ontológico, responsable tanto de las aporías de la primera parte del diálogo como de las falacias de la segunda. Por lo tanto, Parménides no es el representante de la autocrítica de Platón ni el portavoz de una revisión radical de la doctrina de las Formas. Él es, de hecho, la personificación de un enfoque filosóficamente ingenuo y equivocado de la naturaleza de las Formas, y constituye la razón principal responsable de los errores lógicos y las aporías aparentemente insolubles que se difunden a través del diálogo.<sup>84</sup>

Scolnicov anota que el interés de Platón por Parménides no es nuevo. Desde el principio, sus Formas estaban destinadas a cumplir los requisitos del *ser* de Parménides, algo que Francis Cornford afirmó mucho antes que Scolnicov diciendo que el *Parménides* y el *Sofista* prueban que Platón había estudiado el poema de Parménides con mucho cuidado y, probablemente, conocía el Camino de la Verdad (unas 150 líneas) de memoria.<sup>85</sup> Scolnicov considera que en el *Parménides* Platón reexamina su doctrina de las Formas y la *participación* desarrollada en sus diálogos metafísicos centrales, como el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*, y le proporciona un fundamento lógico riguroso.

---

<sup>83</sup> Samuel Scolnicov, *Plato's Parmenides* (Berkeley: University of California Press, 2003), 3.

<sup>84</sup> Scolnicov, *Plato's Parmenides*, 22.

<sup>85</sup> Francis Cornford, "A New Fragment of Parmenides," *The Classical Review* 49, no. 4 (1935): 122-23.

Dentro de esta propuesta, Scolnicov observa el único estilo argumentativo de Platón para la justificación del tema tratado; es decir, el método de hipótesis que Platón elabora en la segunda parte del diálogo es más que una herramienta argumentativa. En él está implícito un cambio fundamental en la concepción de la tarea de la filosofía y de lo que cuenta como argumento filosófico válido.<sup>86</sup> La filosofía no se prueba desde los primeros principios (αί ἀρχαί). Al contrario, inicia desde las convicciones aceptadas de antemano (en particular, la convicción de que existe una diferencia real entre verdad y falsedad) y establece los principios que sustentan esas convicciones.

Samuel Scolnicov menciona que la primera parte del diálogo es un examen del concepto de μέθεξις desde un punto de vista eleático. Según el punto de vista de Parménides (o la perspectiva de Platón), el *ser* no admite distinciones. Incluso si pudiera haber dos dominios ontológicos, o dos tipos de entidades, una relación entre ambos, como la participación (μέθεξις), aún sería imposible. Sin embargo, Scolnicov anota un elemento muy importante que es la comprensión del uso del verbo ἐστίν. Según él, aunque la distinción entre Formas y cosas sensibles se traza dentro de la *participación*, el 'ἐν ἐστίν' tiene que entenderse, en los contextos apropiados, como 'el Uno es (F)', es decir, que el Uno tiene un carácter determinado y, en consecuencia, el Uno debe entenderse como 'el que es'.<sup>87</sup> A mi modo de ver, considero que este elemento que anota Scolnicov es el núcleo de la problemática que aparece en las convicciones de la primera parte del diálogo y puede aclarar el fracaso de la interpretación contemporánea de la lectura.

En la Parte II, Platón distingue entre dos modos de ser, proporciona un análisis extenso de cada uno, disuelve la aporía de la Parte I y prepara el terreno para la

---

<sup>86</sup> Scolnicov, *Plato's Parmenides*, 11.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 19-20.

metafísica del *Sofista*. Según admitió él mismo, Platón pudo haber asesinado al ‘padre Parménides’ sólo en el *Sofista*, pero el arma del crimen ya estaba amartillada y apuntada en el *Parménides*.<sup>88</sup> Posteriormente en mi propio análisis, se demostrará que el famoso ‘parricidio de Parménides’ es un acto literal y, paralelamente filosófico, que sucede absolutamente en el diálogo del *Parménides*, una deducción que, si se acepta, mostrará la relevancia y la gran importancia del *Parménides* no solo en pensamiento platónico, sino en la investigación metafísica en general. La interesante interpretación de Scolnicov, cuyo contenido expresa que Platón no elabora una autocrítica en el *Parménides*, sino un ataque directo al pensamiento eleático, considero que es válida, aunque, así como se demostrará posteriormente, no ilumina el núcleo de la problemática del diálogo y, por lo tanto, no deja a Scolnicov que comprenda el parricidio directo que sucede en esta lectura.

El último intérprete contemporáneo que se intenta exponer en el capítulo presente es Mehmet Tabak. Según su propia perspectiva acerca de la interpretación del *Parménides*, el diálogo, y más precisamente la segunda parte más extensa del diálogo, constituye una crítica de bastante sarcasmo y sátira por parte de su autor, a las doctrinas de sus oponentes, es decir, la escuela de Eléa y las enseñanzas de los sofistas de la época actual.<sup>89</sup> Tabak menciona que los intérpretes no están de acuerdo sobre la naturaleza precisa y la eficacia del asunto de la autocrítica de Platón, pero la afirmación de la autocrítica se intenta justificar, por los que apoyan esta perspectiva, en una justificación deficiente. De tal manera, la primera parte del diálogo, según él, es claramente un despliegue satírico de varias objeciones a la Teoría de las Formas, que son objeciones inválidas a la doctrina de las Formas.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Ibid., 2.

<sup>89</sup> Mehmet Tabak, *Plato's Parmenides Reconsidered* (New York: Palgrave Macmillan. 2015), 60.

<sup>90</sup> Tabak, *Plato's Parmenides*, 29.

Su interpretación general de la parte II del *Parménides* difiere fundamentalmente de la mayoría de las interpretaciones contemporáneas que se han expuesto. Según él, sólo dos de las ocho hipótesis son atribuibles a Platón; ninguna de ellas revisa la doctrina de las Formas del período medio. La tercera hipótesis es consistente con la doctrina de las Formas del período medio de Platón (la hipótesis VIII es la otra hipótesis platónica). El contenido de la cuarta hipótesis también se define de una manera que se asemeja a la forma de Unidad de Platón. Sin embargo, la cuarta hipótesis no es atribuible al Platón del período medio. Las hipótesis I, II, V, y VI satirizan la doctrina del Parménides histórico, aunque Protágoras también está implicado en la quinta hipótesis. La séptima hipótesis, según Tabak, satiriza claramente la doctrina de Protágoras, y la última hipótesis critica directamente la doctrina de Protágoras de una manera platónica. Por lo tanto, Tabak considera que la segunda parte más extensa del diálogo no ofrece ninguna nueva lección doctrinal positiva, ni intenta resolver ninguno de los llamados problemas que Parménides ha identificado en la parte I. La principal intención de Platón en la parte II es parodiar las doctrinas de sus oponentes, así que el *Parménides II* satiriza estas doctrinas embelleciéndolas —gracias al método de Parménides y Zenón— con falacias y absurdos rampantes.<sup>91</sup>

En conclusión, se observa que las líneas interpretativas contemporáneas se distinguen entre ellas en parámetros esenciales del contenido filosófico y literario. Eso significa, que la problemática de la comprensión del *Parménides* no se concentra únicamente en el sentido metafísico del proceso argumentativo del diálogo, sino también en el objetivo del propio autor para el rol de la lectura. Ningún interprete observa alguna lección ‘positiva’ que surge del diálogo. Samuel Rickless anotó una remodelación de la doctrina de las Formas por parte de Platón, sin embargo,

---

<sup>91</sup> Ibid., 59-60.

considero que no reconoce una lección particular que demuestre cualquier tipo de elemento metafísico fundamental que constituye una verdad acerca de las Formas y su validez absoluta, y que se pueda caracterizarse como una deducción 'positiva' en el conjunto del pensamiento platónico.

Además, las distintas perspectivas acerca del esquema del Parménides y su propia estructura, basándose en la una de las dos partes extensas del diálogo, y distinguiendo el diálogo en dos partes (*Parménides I* y *Parménides II*) complican en demasía la comprensión del diálogo en su conjunto y, por extensión, no permiten 'sacar en la superficie' el objetivo platónico más profundo, que, según mi punto de vista, está escondido en sus propios argumentos y su estilo literario del diálogo tratado. A mi modo de ver, el diálogo contiene términos mal interpretados o traducidos, que transforman i) el sentido del proceso dialéctico del diálogo, ii) la deducción metafísica que ofrece la lectura, y iii) el objetivo de Platón y sus propias metas alegóricas que cumple el esquema y el contenido del *Parménides* observándolo como una lectura coherente y sistemáticamente lógica.

### Capítulo III: Mi propia tesis acerca de la interpretación del *Parménides*

El *Parménides* seguramente ha demostrado ser el más enigmático de todos los diálogos de Platón. Así como menciona Miller en la introducción de su posición<sup>92</sup>, a pesar de una historia de discusión sostenida y extensa, no existe un consenso positivo sobre los temas básicos centrales de su interpretación. Esto significa que el diálogo no cumple un objetivo filosófico del autor para llegar a un resultado estable acerca de una aporía. Así como se mostró en el capítulo anterior, las líneas interpretativas contemporáneas se distinguen entre ellas en parámetros esenciales del contenido filosófico y literario, produciendo de tal manera un problema fundamental acerca de la comprensión del diálogo y el objetivo filosófico del autor. La dificultad es que los intérpretes se han enfocado casi exclusivamente en el contenido argumentativo explícito del diálogo para encontrar el problema específico y la respuesta que conecta i) las dos partes extensas del esquema literario y ii) el pensamiento platónico con las paradojas que surgen en el diálogo.

No obstante, a mi modo de ver, considero que el *Parménides* es un diálogo absolutamente coherente por su estructura literal y el propósito de Platón fue la crítica a la enseñanza eleática a través de la demostración de un problema metafísico que se introduce en la primera parte del diálogo y se justifica en la siguiente parte más extensa de la lectura. En este capítulo, se presentará mi propia tesis acerca de esta problemática y, más concretamente, mi propio análisis se centrará en tres preguntas fundamentales que ha introducido Mitchell Miller<sup>93</sup>: i) ¿Cómo se relacionan las partes más extensas del diálogo para formar un todo?, ii) ¿De qué manera las hipótesis ofrecen una respuesta a las críticas de Parménides sobre los

---

<sup>92</sup> Miller, *Plato's*, 3.

<sup>93</sup> Mitchell Miller, "Aporia and Conversion: A Critical Discussion of R. E. Allen's 'Plato's Parmenides'," *The Review of Metaphysics* 41, no.2 (1987): 355.

fundamentos de la doctrina de las Formas, expuesta por el joven Sócrates? y iii) ¿Cuál es la intención de Platón al presentar las hipótesis? Además, se mostrará que el diálogo constituye una composición bien ordenada literariamente, que todas sus partes funcionan en su conjunto como un algoritmo, es decir, 1) la redacción del problema, 2) la comprensión del problema, 3) la solución del problema, 4) la redacción del método lógico, y 5) la validación (έλεγχος) de la solución.

### i) La vía de la crítica en el *Parménides*

En el capítulo anterior se anotó que existen dos vías interpretativas acerca de la perspectiva cuyo sentido afirma una autocrítica del propio Platón a su doctrina de las Formas o una crítica a la escuela de Elea y, más concretamente, al fundador del pensamiento eleático, a Parménides. Francis Cornford apoyó la teoría de que el diálogo es una lectura cuyo propósito fundamental es la autocrítica del pensamiento anterior de Platón.<sup>94</sup> Al contrario, se observó que otro grupo de intérpretes contemporáneos (Ryle 1939; Scolnicov 2003; Ferrari 2010; Tabak 2015) apoya la idea de que el *Parménides* no cumple las características de una autocrítica de Platón a su propia obra, sino un ataque directo al pensamiento eleático.

A mi modo de ver, la propuesta de Francis Cornford no está válida. En concordancia con Ryle, Scolnicov, Ferrari y Tabak, considero que el diálogo contiene características literarias y lógicas que constituyen una crítica por parte del autor al pensamiento eleático y el personaje de Parménides. La justificación de esta propuesta se localiza en la importancia del pasaje transitorio (135c7-137c3). Según este pasaje, se observa que los elementos interpretativos convergen en la idea de que el diálogo no es una autocrítica de Platón a la doctrina de las Formas, sino un

---

<sup>94</sup> Cornford, *Plato*, 73.

ejercicio dialéctico que contiene i) un enfoque de la problemática de la multiplicidad que la presencia de las Formas supone y ii) una crítica directa al monismo eleático, rechazando, por el método dialéctico, las características que constituyen la crítica al pensamiento platónico.

En el dicho pasaje se elabora un elemento literario fundamental, que Platón introduce antes de la segunda, y más extensa, parte del diálogo, un elemento que, a mi modo de ver, es muy esencial para i) la interpretación del objetivo platónico sobre el diálogo y su propio pensamiento metafísico, y ii) la conexión lógica entre las dos partes del diálogo. Este elemento es la personificación del propio Parménides con el caballo de Íbico (136e). En el pasaje 135c7-137c3 del diálogo *Parménides* Platón introduce una referencia a una fuente histórico-literaria, al caballo de Íbico<sup>95</sup> (136e-137a). Más concretamente, Parménides menciona que:

“καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἰβυκείου ἵππου πεπονθέναι, ᾧ ἐκεῖνος ἀθλητῆ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὑφ’ ἄρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι’ ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι: καὶ γὰρ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων.”

“Sin embargo, yo me encuentro en el mismo caso que el caballo de Ibíco, que había vencido muchas veces, pero que se había hecho viejo; y así cuando se le uncía al carro, temía por experiencia el resultado. Refiriéndose a esta imagen, el poeta dice, que a pesar de sí mismo, anciano ya, sufre aún el yugo del amor. Yo igualmente

---

<sup>95</sup> Íbico fue un poeta lírico griego, muy dado al amor, según Cicerón. Nació en Rhegium del Sur de Italia. Íbico escribió un poema sobre el amor, que en este poema asimila su propio carácter con un caballo. Este caballo, que hace tiempo era victorioso y ahora, después de tanto tiempo, débil y viejo, está templando en la idea de la competición de una nueva carrera de carros. Por lo tanto, este es el caballo que Parménides se asimila, por sí mismo, frente la gran dificultad del concurso filosófico que surge en el diálogo.

tiemblo al considerar que, viejo como soy, tendré que pasar a nado una multitud de discusiones.”

En una primera etapa, lo que se observa es, que, según las propias palabras de Parménides, el pensador eleático, a través de esta exposición de la importancia del método dialéctico y sus características, expresa una extensión de su propia situación psicológica en el presente momento, el sentido del miedo (μάλα φοβεῖσθαι). El gran filósofo y maestro de su época actual expresa un gran miedo a realizar las características fundamentales del método dialéctico en el tema tratado del debate. La referencia que utiliza Platón, a través del personaje de Parménides, acerca del caballo de Íbico incluye unos elementos fundamentales que se tienen que aclarar, para demostrar el sentido negativo oculto que contiene esta personificación y cuál es su sentido alegórico que incluye este elemento literario en esta ocasión. Estos elementos fundamentales que expresan la parte deficiente de la personificación dicha son los siguientes: i) el propio gran miedo (μάλα φοβεῖσθαι) de Parménides, ii) la gran cantidad de razonamientos (verdades) lógicos (πέλαγος λόγων), que Parménides tiene que enfrentar en la segunda parte del diálogo, iii) la vejez, un elemento común que caracteriza al caballo de Íbico y a Parménides (πρεσβυτέρω).

El ‘gran miedo’, que Parménides menciona en 136e, es la causa principal de la utilización de esta personificación con el caballo de Íbico. Sin la existencia del propio miedo de Parménides, la personificación mencionada no tendría sentido. Este ‘gran miedo’ es el que motiva la presente referencia alegórica, que incluye bastantes mensajes indirectos, cuya interpretación adecuada puede aclarar la importancia del pasaje transitorio del diálogo (135c7-137c3). Platón, utilizando el concepto del miedo, expuesto por Parménides, muestra una inseguridad del sujeto que actúa, es decir, de Parménides. Esta inseguridad se relaciona con el proceso de la búsqueda de la verdad, que en este caso es la premisa ‘εἰ ἓν ἔστιν’. Este es el tema profundo y

básico de todo el proceso dialéctico que se argumenta en la siguiente parte de la lectura del *Parménides*. La inseguridad de Parménides expresa la ignorancia inminente de Parménides acerca de la premisa “si el Uno es”. Además, es evidente, que el adverbio ‘μάλα’, que menciona Parménides junto al infinitivo ‘φοβεῖσθαι’, demuestra que este miedo no es solo una sencilla preocupación ordinaria, sino que es un sentido fuerte, que la apariencia de las causas que lo producen puede causar daño a su propio prestigio.

A continuación, se observa posteriormente en la misma oración la frase ‘πέλαγος λόγων’. La gran variedad de los resultados lógicos (πέλαγος λόγων) que surgen de las cuatro antinomias, instituye una confusión epistemológica, que no deja establecer una respuesta potente y estable sobre el tema tratado. Esta confusión epistemológica es la razón del ‘miedo’ de Parménides. Este πέλαγος λόγων corresponde a las ocho hipótesis de la segunda parte del *Parménides*, es decir, un gran intento de justificación lógico, y constituye la razón cuyo fracaso inminente en el proceso dialéctico posterior provoca el ‘gran miedo’ de Parménides. Los ocho resultados que surgen de las ocho hipótesis de Parménides en el proceso dialéctico corresponden a ocho asuntos lógicos. Sin embargo, ninguno de estos ocho resultados establece un conocimiento estable y directo acerca del tema principal del proceso dialéctico de la siguiente parte del diálogo. De esta manera, Platón presenta la parte posterior del diálogo y prepara al lector para la insuficiencia de la tradición eleática sobre el tema.

La conexión de todo lo anterior muestra la importancia de la referencia a la vejez (πρεσβυτέρω) de Parménides. La vejez, aunque es un concepto que expresa sabiduría que surge de las experiencias que se han sucedido basándose en la cantidad del tiempo ocurrido, en este punto representa la debilidad y la decadencia temporal que sucede naturalmente en los entes concretos. A mi modo de ver, la

referencia de Parménides a su propia vejez nos enseña una percepción filosófica anticuada y débil, que Platón intentará a superar con un conjunto de obras (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*). El ‘monismo’ de Parménides es una percepción que Platón pone en la aporía y en la disputa filosófica. Desde mi punto de vista, considero que Platón valora en demasía la importancia de Parménides como maestro. Sin embargo, pienso que Platón está en contra de la perspectiva eleática acerca del ‘monismo’ de Parménides<sup>96</sup>, observando una tesis ontológica anticuada y encerrada en los límites materiales, es decir ontológicos, que el propio Parménides utiliza para la expresión y comprensión del *Uno* en su Poema. La tradición anterior y ‘antigua’, como es la tradición de la escuela de Elea, se somete a crítica por su propio ‘fundador’ a través de un estilo literario y lógico inventado por Platón.

La interpretación anterior sobre los tres elementos que se mencionan en la personificación de Parménides indica que la personificación que se realiza en este pasaje de la lectura tiene un aspecto deficiente acerca del carácter particular que ofrece al sujeto que predica y una función múltiple y esencial para el diálogo

---

<sup>96</sup> En este punto, conviene señalar que la mayoría de los comentaristas contemporáneos (Guthrie 1965; Mourelatos 1970; Furth 1974; Gallop 1984; Nehamas 1999; Sedley 1999; Graham 2006;) apoyan la idea de que Parménides es un ‘monista numérico’, para quien solo una cosa existe en realidad. Otros apoyan la opción de que es un ‘monista predicativo’, aplicado a la naturaleza de cada tipo de cosas, donde los objetos fundamentales deben ser inmortales, homogéneos e invariables. Además, otros interpretan que Parménides es un ‘monista de género’, por lo que acepta un monismo simbólico de las cosas de un tipo específico, como ente necesario; es decir, que solo hay una cosa necesaria. Aunque este ser-cosa tiene las mismas características que afirma el “monismo numérico”, está encerrado dentro de un límite esférico. John Sisko y Yale Weiss proponen la idea de que Parménides expresa un “monismo material”, siguiendo el motivo de la esfera en el poema de Parménides (*Phronesis*, 2015, 54). Sin embargo, es evidente, que Parménides elabora su pensamiento relacionando el Uno con la ‘realidad ontológica’. Beatriz Bossi sugiere que, en el *Sofista*, cuando se trata del examen del mito que Parménides les había contado, el Extranjero eleático encuentra que existe una contradicción entre la afirmación de que el ser es el Uno y la tesis de que es esférico, lo que implica que el ser debe tener partes (245a). Si tuviera partes, no sería el Uno, porque el Uno no debería tener partes. Alternativamente, si fuera uno solo ‘de alguna manera’ no sería ‘el Uno’ y, por lo tanto, la totalidad será más de uno (2013, 164). Por consiguiente, se observa que Platón ha subrayado este elemento crucial sobre el pensamiento eleático que crea las paradojas en el proceso filosófico de la búsqueda de ‘si el Uno es’.

*Parménides*. Sin embargo, para obtener relevancia esta perspectiva de la personificación de Parménides con el caballo de Íbico es preciso demostrar el sentido alegórico de esta personificación y su conexión directa con la tradición filosófica del Parménides histórico. Como punto de partida, mi propio interés se enfoca en el concepto del caballo y las semejanzas fundamentales con la tradición de Parménides, es decir, el propio poema del filósofo de Elea.

En el inicio del proemio del *Poema* de Parménides (frag.1) el filósofo de Elea declara:

“Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι”

Lo que se observa es que la primera palabra que introduce el Proemio del *Poema* de Parménides es la palabra Ἴπποι (caballos). Este elemento muestra el énfasis que pone Parménides en el concepto del caballo como un tema fundamental sobre la ‘orientación’ del conocimiento. Los caballos son los que llevan al narrador en el famoso camino del *saber*. Por consiguiente, el concepto de caballo, para Parménides, tiene el rol de una guía. Este elemento no es tan simple. La guía que representa en este punto el concepto del caballo no es solo de una guía que solo transporta de un lado a otro su carga. Es evidente, que el rol de guía que cumplen aquí las yeguas es el rol de una guía *consciente*. Los caballos se presentan con la conciencia adecuada y la certeza absoluta de llevar al narrador a la luz; es decir, al conocimiento. Esto se puede demostrar por dos razones que se encuentran en el fragmento 1 del *Poema*, y en las propias palabras de Parménides.

Primero, los caballos se caracterizan, por parte de Parménides, como *πολύφραστοι*. La palabra ‘πολύφραστος’ tiene el significado del ‘sabio en demasía’.<sup>97</sup> Lo que nos dedica Parménides es un adjetivo, que ofrece a la palabra que define una propiedad específica y permanente. Esta propiedad, la sabiduría, aunque parece una exageración literaria por parte de Parménides, expresa la intención del autor sobre la importancia y el valor metafórico que contiene el concepto del caballo en el camino investigativo; es decir, el camino lógico - filosófico. Los caballos, animales fuertes, puros, y relacionados estrechamente con los humanos desde la antigüedad, representan en este punto la guía adecuada del autor para la búsqueda del conocimiento. Aunque doncellas divinas conducen (*κοῦραι ἠγεμόνευον*, frag.1.5) el carro de los caballos, el autor pone más énfasis en el concepto de los caballos, expresando su capacidad de prudencia (*σύνεσις*). Esta capacidad de prudencia consiste en discernir y distinguir lo adecuado y lo verdadero de la creencia humana para seguirlo (lo verdadero). Por consiguiente, la prudencia y la sabiduría de la guía es necesaria para penetrar todo (*πάντα περῶντα*, frag.1.33) lo que aparece en este camino difícil. Este todo, corresponde a la multitud de las razones intelectuales y las dificultades que aparecerán en este proceso. Por lo tanto, Parménides retrató la propia investigación como un carro de un camino de conocimiento y conducido por caballos, que requiere orientación para llegar al destino.

Svetla Slaveva-Griffin, en una comparación de similitudes entre el *Poema* de Parménides y el diálogo *Fedro*, reconoce tres elementos fundamentales que muestran una similitud estricta entre los dos pensadores:

Primero, en Parménides el auriga es un joven filósofo-pasajero inexperto guiado por doncellas divinas al reino de una deidad que le proclama la verdad filosófica que

---

<sup>97</sup> De acuerdo con el A Greek-English Lexicon by Liddell & Scott, *πολύφραστος*: *ο πολύ συνετός*, (el prudente), (*ἴπποι Παρμενίδ.*): 1251.

está buscando. También en Platón, el auriga tiene un propósito filosófico, la personificación literaria es parte de una imagen extendida que transmite (en el caso de los mortales) el control ejercido por la parte relacional del alma sobre sus contrapartes enérgicas y apetitivas y (en el caso de dioses) el acuerdo entre todas las partes del alma. Segundo, en ambos autores, el viaje del auriga representa un viaje más allá de los caminos trillados de la percepción humana en busca de lo que es el verdadero ser. Tercero, el destino de los dos viajes es el reino del pensamiento y la existencia eterna, que, en Parménides, explica la doctrina del ser como el único sujeto del pensamiento y el habla (B8.1-42) y, en Platón, explica la distinción entre las almas de los dioses y los hombres (Fedro 246-7). El viaje del auriga en Parménides y en Platón es una alegoría que une literariamente los dos textos filosóficos. Por lo tanto, sirve como ejemplo de una relación interconceptual entre textos filosóficos, representando una simbiosis de contenido en evolución y forma literaria.<sup>98</sup>

Sin embargo, en el primer elemento que se nos ofrece Svetla Slaveva-Griffin, se tiene que subrayar la deficiencia de su perspectiva sobre la guía del auriga. La guía, que conduce a lo verdadero, por las razones que se han mencionado anteriormente, son los caballos y no las doncellas divinas que lo escoltan. La Diosa confirma, también, esta consideración, afirmando al narrador del *Poema*, que: ‘de las yeguas que te llevan, llegas a nuestra morada’ (frag.1.25). Parménides utiliza el verbo *φέρουσιν*<sup>99</sup>, que enseña que el sujeto del verbo es la razón por la cual él mismo logró llegar a la ‘casa’ de la Diosa; es decir, al conocimiento.

Además, Parménides anota en el mismo fragmento, que lo ‘justo’ y lo ‘verdadero’ (θέμις τε δίκη) es lo que lo trajo aquí y no el ‘mal destino’ (μοῖρα κακή), expresando

---

<sup>98</sup> Svetla Slaveva-Griffin, “Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus",” *Transactions of the American Philological Association* 133, (2003): 230.

<sup>99</sup> Φέρουσι(ν): Tema de 3ª persona plural, tiempo presente de voz activa y modo indicativo del verbo *φέρω*. El sujeto del verbo es el artículo femenino en nominativo plural *ταί*, que constituye una forma dórica del artículo *αί*. El artículo femenino *ταί* corresponde al sustantivo *ἵπποι* (caballos-yeguas), que, como nos informa el mismo Parménides, son de género femenino.

que lo justo corresponde a la guía, la fuerza orientadora que tiene la capacidad de la prudencia para guiar a lo verdadero. La filosofía en su propia esencia se basa en i) lo verdadero, a través de las deducciones justificadas por la razón, y ii) lo justo, como el motivo fundamental que orienta los investigadores a la sabiduría desinteresadamente. Así como se afirma en el *Parménides*: 'οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν' (135e). Las características de esta guía representativa, así como se demostró anteriormente, las cumplen los caballos, que Parménides determina como prudentes, en contraste con las doncellas de las que se afirma su carácter divino.

Un elemento añadido que fortalece esta perspectiva es la palabra *θυμὸς*, que aparece en la primera línea del *Poema* de Parménides.<sup>100</sup> El sustantivo masculino *θυμὸς* tiene una amplia variedad de significados, así como a) el corazón, el ánimo o el alma, b) el impulso, la intención o voluntad, c) la audacia- el valor, y d) la ira. A mi modo de ver, la palabra *θυμὸς* se traduce en esta línea como *voluntad*. Más que todo, es un término que se vincula estrictamente con la filosofía y, más precisamente, con el proceso dialéctico. El sentido original de la dialéctica es claramente una instancia de *πρᾶξις*; es decir, un proceso primeramente individual, una energía que se desarrolla en una interacción social. Esta *πρᾶξις* no es un *ἔργον* a priori, sino un asunto de elección y decisión individual. Para practicar correctamente la dialéctica el individuo tiene que estar abierto a la contradicción y a la aparición.<sup>101</sup>

La búsqueda constante sin reclamos personales que desorientan al propio individuo-investigador y basada en la razón es un requisito básico que completa el significado de la dialéctica. La palabra *θυμὸς* (voluntad-deseo) que se menciona en el inicio del *Poema* de Parménides (frag.1), según mi punto de vista, caracteriza todo

---

<sup>100</sup> Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι

<sup>101</sup> Joel Kovel, "Dialectic as Praxis," *Science & Society* 62, no.3 (1998): 475

lo anterior. La propia voluntad de un polo para la búsqueda de la verdad es el motivo del proceso dialéctico que forma parte del *Poema* de Parménides. Esta voluntad individual considero que corresponde al narrador-viajero cuyo propio deseo de llegar al conocimiento es el ‘motivo dinámico’ que se atribuye el concepto de la dialéctica como investigación de lo que es.

En contraste con mi propia perspectiva, Matthew Cosgrove considera que esta palabra puede referirse tanto al viajero como a las yeguas que lo llevan y uno de los principales significados de *θυμός* es la excitación salvaje del apetito sexual, que encajaría muy bien con las yeguas.<sup>102</sup> Cosgrove coincide con la perspectiva de Charles Kahn, según la cual, el viajero tiene un rol pasivo y la guía del camino está en otras manos, es decir, en las manos de las doncellas.<sup>103</sup>

Sin embargo, aunque considero como válida la perspectiva de Kahn y Cosgrove, acerca del rol pasivo del viajero, no estoy de acuerdo con la correspondencia de la palabra *θυμός* a las yeguas<sup>104</sup>. A mi modo de ver, si las yeguas tuvieran un deseo en sentido erótico, el predicado *πολύφραστοι*, que Cosgrove interpreta como locuaz<sup>105</sup>, tendría un sentido absolutamente lejano del sentido que quiere expresar Cosgrove. Además, en ninguna parte del Proemio del *Poema* aparece esta característica que la palabra refiere al sujeto, es decir, hablar en demasía. Al contrario, términos que se utilizan por el autor, como *θέμις* y *δίκη*, que se refieren a la razón de la llegada del viajero a la luz -una razón estrictamente conectada con la guía del viajero que son

---

<sup>102</sup> Matthew Cosgrove, “The Unknown Knowing Man: Parmenides, B1.3,” *The Classical Quarterly* 61, no. 1 (2011): 39.

<sup>103</sup> Charles Kahn, “Reviewed work of Mansfeld (1964),” *Gnomon* 42, (1970): 116.

<sup>104</sup> I. Crystal afirma que el escenario dramático descrito en el Proemio coloca a Parménides en un rol pasivo y la diosa le está revelando la estructura de la realidad. I. Crystal, “The scope of thought in Parmenides,” *The Classical Quarterly* 52, no.1 (2002): 209.

<sup>105</sup> La palabra *πολύφραστος* es una palabra compuesta que proviene del verbo *φράζω* y no del verbo *φρνάσσομαι* sobre el que Cosgrove apoya una relación con la palabra *πολύφραστος*. El significado del verbo *φράζω* tiene varios aspectos (hablar, expresar, enseñar, pensar, y observar) los que, según su propia interpretación, pueden remitir una inclinación del significado del verbo a lo noético.

las yeguas- se pueden considerar más vinculadas con el aspecto noético y consciente que expresa el verbo. Así tenemos la siguiente suposición, que, si se acepta la premisa anterior acerca de la palabra *πολύφραστοι*, se deduce que la interpretación del *θυμὸς* como furia establece una contradicción lógica en el uso de los dos términos para el mismo sujeto. Por consiguiente, el término ‘*θυμὸς*’ considero que corresponde al viajero, perspectiva que apoya también Max Latona<sup>106</sup>, expresando un elemento muy fundamental para el propósito del autor y la conexión entre la tradición de Parménides con el proceso dialéctico que es el núcleo del que surgió la personificación de Parménides.

En base a todo lo que se ha descrito anteriormente, el proceso del análisis de la personificación de Parménides en el diálogo homónimo se tiene que comparar directamente con los elementos específicos del *Poema*. Aceptando que las yeguas en el *Poema* de Parménides tienen el rol de guía del narrador-viajero, se podría pasar al próximo paso argumentativo, que es la similitud del caballo de Íbico con el concepto que expresan los caballos en el *Poema*. A mi modo de ver, existe una similitud simbólica entre el caballo de Íbico del *Parménides* con las yeguas del *Poema* que representa la guía capaz que orienta los voluntarios investigadores al camino de la verdad y del conocimiento. Sin embargo, en el diálogo, aparece este concepto del caballo, pero con una conversión específica: el caballo en el *Parménides* se asimila directamente con la personalidad de Parménides, conteniendo sus propiedades, es decir, la autoridad de la guía como maestro, la vejez, y su gran miedo. En este punto, considero que la interpretación de la personificación con el caballo no se tiene que enfocar en la personalidad de Íbico o en las extensiones literarias que expresa su intención sobre el amor. El proceso dialéctico de la segunda parte más extensa del

---

<sup>106</sup> Max J. Latona, “Reining in the Passions: The Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1,” *The American Journal of Philology* 129, no. 2 (2008): 214.

*Parménides* (137c4 -166c) y las deducciones de las ocho hipótesis son el tema fundamental que, desde mi punto de vista, Platón quiere tocar con esta similitud, con el propósito de criticar la tradición eleática anticuada sobre su doctrina metafísica.

Parménides, en este punto del diálogo (136e), ha heredado de Sócrates y Zenón el rol de la persona más adecuada acerca de la enseñanza de las cualidades de la dialéctica y la demostración de una hipótesis que Parménides va a proponer, la hipótesis de 'Si el Uno es' (136e). Por lo tanto, Parménides representa la guía lógica que tiene la capacidad de orientar correctamente a todos los dialogantes al camino de la verdad. Como se demostró anteriormente, Parménides, en su propio *Poema*, ha encargado este mismo rol a los 'caballos prudentes' (ἵπποι πολύφραστοι). Por lo tanto, lo que se observa es un paralelismo directo entre las dos lecturas, en el caso del caballo-guía.

Primero, se ofrece el núcleo de este paralelismo, el concepto del caballo y todo lo que representa, para el personaje de Parménides y su tradición literaria. En segundo, se encuentra otra semejanza fundamental entre las dos obras, el tema de la gran cantidad de los razonamientos que la guía tiene que atravesar para penetrar las dificultades que surgen de esta cantidad de razonamientos y llegar al conocimiento. En el *Poema* de Parménides, el autor menciona la frase 'πάντα περῶντα' (frag.1.33), que se analizó anteriormente en este apartado. En la lectura del *Parménides*, Platón, a través del personaje de Parménides, introduce la frase 'πέλαγος λόγων' (137a6), una frase que se asimila estrictamente con el todo (πάντα) de Parménides en su

*Poema*. Para concluir, en los dos casos, la guía tiene que cumplir un proceso difícil, para pasar<sup>107</sup> al otro lado; es decir, de la ignorancia al conocimiento.

La conversión que existe en este paralelismo es el elemento de la problematización de la guía en esta vía. La problematización mencionada está causada por las razones que se han mostrado anteriormente: i) el miedo de Parménides, ii) la vejez que caracteriza a Parménides y el caballo de Íbico, y iii) la gran cantidad de razonamientos. Platón utiliza la tradición de Parménides sobre los caballos-guía, y elabora su mensaje alegórico en la lectura del *Parménides* de tal manera, que critica a la escuela eleática, que representa un pensamiento viejo y anticuado. Si los ‘caballos’ ejemplifican bien el carácter de Parménides, probablemente no sea coincidencia que el filósofo Eleático, justo antes de embarcarse en el ejercicio dialéctico que forma la tercera parte del *Parménides*, se compare él mismo con un caballo viejo (136e), enseñando una referencia reveladora, que podría referir de nuevo a su *Poema*.<sup>108</sup> Sin embargo, aunque Parménides parece ser el maestro más adecuado para enseñar las cualidades del método dialéctico según Platón, su perspectiva ontológica no es suficiente para alcanzar un conocimiento estable sobre la unidad y su relación con la doctrina de las Formas.

Por consiguiente, la personificación de Parménides con el caballo de Íbico podría tener un sentido alegórico con la función de a) criticar la escuela Eleática a través de elementos de la tradición literaria de Parménides (caballos), y b) elaborar esta personificación como un presagio del resultado final del diálogo, acerca de la hipótesis ontológica de la segunda parte del diálogo, es decir, la parte más extensa

---

<sup>107</sup> En el *Poema* de Parménides, este ‘paso’ se caracteriza por el verbo *περαίνω* (atravesar). En el diálogo del *Parménides*, Platón utiliza el verbo *διανέω*, que, según Liddell & Scott, Platón utiliza el verbo en sentido de *atravesar*.

<sup>108</sup> Andrea Capra & Stefano Martinelli, “Riding from Elea to Athens (via Syracuse). The *Parménides* and the early reception of eleatism: Epicharmus, Cratinus and Plato,” *Méthexis* 24, (2011): 170.

de la lectura. Platón demuestra la importancia del método dialéctico, expone sus características principales y, al mismo tiempo, presagia la deficiencia de la escuela eleática a responder a la problemática sobre el 'Uno' y, por extensión, a los argumentos que critican la doctrina de las Formas. En base al análisis anterior considero que la propuesta interpretativa de Francis Cornford no resulta válida.

## ii) El rol educativo del diálogo

Según el debate interpretativo contemporáneo, el *Parménides* es un trabajo educativo elaborado por Platón para nuevos aspirantes filósofos. Es decir, uno de los propósitos del diálogo es producir una 'gimnasia lógica' a través de hipótesis antitéticas con la meta de la enseñanza del método dialéctico y su propia importancia. Esta tesis interpretativa, introducida por Richard Robinson (1953), encuentra varios seguidores, como Miller, Runciman y Ferrari. A mi modo de ver, considero que el *Parménides* elabora un problema principal, que indica el objetivo básico del autor, y, al mismo tiempo, contiene metas subordinadas de Platón, pero de gran importancia para el pensamiento platónico. Una de estas metas subordinadas es el rol educativo que contiene el diálogo para sus lectores y, por extensión, a sus propios alumnos de la Academia. Desde mi punto de vista, la propuesta interpretativa de Robinson, que apoyan también Miller y Ferrari, es válida. Sin embargo, no estoy al favor de la teoría que expresa que este rol educativo es el objetivo principal del autor. A través del análisis del diálogo, como se demostrará oportunamente en el presente proyecto, se sostiene que Platón tiene un objetivo metafísico, y, paralelamente, el filósofo ateniense 'acompaña' este objetivo con propósitos especiales subordinados que se encadenan estrictamente con su objetivo principal. De tal manera, el propósito de la enseñanza de la dialéctica y su

proceso lógico se expone en la segunda parte del diálogo expresando la propia importancia del método que se sigue para la búsqueda de un conocimiento estable.

Un enfoque de la primera parte del diálogo puede mostrar que este proceso lógico que se elabora desde 137c4 hasta 166c es una gimnasia lógica confeccionada por Platón cuya aparición se introduce en la primera parte, a través del estilo artístico literario del autor con la utilización de elementos filológicos motivacionales. Estos elementos filológicos son las cuatro exhortaciones expuestas por Parménides, Sócrates y Céfalo e inventadas por el autor. Su aparición en el diálogo se expresa por el uso de verbos en modo imperativo o con un sentido exhortativo; es decir que su semántica expresa un significado de motivación o una orden indirecta. Estas cuatro exhortaciones funcionan como guías didáctico-educativas para el contenido dramático de la lectura y, por extensión, para el lector del diálogo. Lo que se puede observar en la exposición de mi propuesta sobre las exhortaciones es que cada exhortación corresponde exactamente a cada una de las partes que ha expuesto Miller acerca de la estructura que cumplen los diálogos de Platón.

La primera exhortación se encuentra en el prólogo del *Parménides*. En 126c5 Céfalo expone a Adimanto la primera exhortación que expresa un deseo de aprendizaje acerca del debate histórico entre Sócrates, Zenón y Parménides:

‘τούτων<sup>109</sup> τοίνυν, εἶπον, δεόμεθα διακοῦσαι.’

‘Esa conversación es lo que deseáramos escuchar’ (126c5)

En la presente frase se observa que se utiliza un verbo en voz media, en indicativo, en primera persona de plural (δεόμεθα) seguido de un infinitivo (διακοῦσαι) que

---

<sup>109</sup> El pronombre *τούτων* se refiere a *των λόγων* que se ha mencionado anteriormente en el pasaje de 126c. El sustantivo plural en genitivo *των λόγων* expresa el sentido de los argumentos del debate entre los dialogantes (Sócrates, Zenón y Parménides).

expresa indirectamente una exhortación a través del deseo que exhiben los interesados en escuchar el diálogo y acercarse a la problemática del tema tratado del debate<sup>110</sup>. La presente exhortación tiene el rol de prefacio de la problemática que se realiza en el diálogo.

La segunda exhortación de forma directa se localiza en 130a2 donde Sócrates exhorta a Zenón a demostrar que las propiedades que aparecen en las cosas concretas también aparecen en las Formas:

‘ὡσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξει.’

‘tal como las habéis expuesto en las cosas visibles, así se nos hiciesen manifiestas en las cosas aprehendidas por el razonamiento.’

La incitación de Sócrates a Zenón enseña el proceso de la obtención del tema tratado y predice la refutación que sigue sobre la aporía que surgió; es decir, coincide con las dos primeras etapas de Miller sobre el esquema educativo del diálogo. A continuación, se observa la tercera exhortación expuesta por Parménides que incita a Sócrates a practicar el método dialéctico, ‘ἐλκυσσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι’ (‘profundiza en ti mismo y ejercítate’) (135d5) corresponde a la tercera etapa de Miller, la etapa de la reorientación del proceso investigativo.

Finalmente, Parménides expone la última exhortación que se encuentra en el diálogo. Más concretamente Parménides pregunta a sus interlocutores:

‘ἀπ’ ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν;’

---

<sup>110</sup> Los interesados en escuchar el debate entre Sócrates, Zenón y Parménides, que aquí presenta Céfalo, pueden corresponder al grupo de los alumnos de la Academia; es decir, a los lectores directos del diálogo platónico.

‘Queréis, dado que, al parecer, he de jugar esta laboriosa partida, que comience por mí mismo y por mi propia hipótesis, suponiendo, a propósito de lo Uno mismo, ¿qué debe seguirse si lo Uno es, o bien si lo Uno no es?’ (137b2-4).

Esta pregunta representa una auto exhortación, expuesta por Parménides, que guía directamente al núcleo del debate metafísico; es decir, el tema del Uno. Las propias palabras de Parménides demuestran una necesidad de empezar el proceso investigativo a partir de su misma tesis y sus propias palabras. Parménides se exige a sí mismo responder las preguntas que él ofrece sobre el tema que él mismo introdujo.

En una segunda etapa, un elemento importante que apoya la presente propuesta de las cuatro exhortaciones es la perspectiva filológica sobre las oraciones que representan las exhortaciones mencionadas. El análisis filológico de los verbos principales de las cuatro exhortaciones demostrará su sentido motivacional que proviene del carácter obligatorio de las oraciones. En la primera ocasión, como ya se ha notado, la exhortación se expresa con un infinitivo de *αόριστος* (pretérito) en voz activa, la palabra *διακοῦσαι* (escuchar). Igualmente, en la segunda ocasión aparece un infinitivo de *αόριστος* en voz activa: *ἐπιδειξαι* (manifestar, demostrar). La utilización de un infinitivo para expresar una obligación-exhortación no es común. Sin embargo, en muchas ocasiones, especialmente en forma literaria-lírica, un infinitivo es el elemento verbal que expresa una exhortación.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Un ejemplo demostrativo es la utilización de un infinitivo de carácter exhortativo (*ἀγγέλλειν*) en el famoso epigrama de Simónides de Ceos encima de la tumba de los trescientos espartanos en las Termópilas: ‘ὦ ξεῖν’, ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε κείμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι.’ (‘Oh, extranjero, informa a Esparta que aquí yacemos, todavía obedientes a sus órdenes’). Es evidente, que el infinitivo toma gramaticalmente la posición del modo imperativo acerca de la formación del verbo *ἀγγέλω*, aunque el sentido de su apariencia tiene un carácter obligatorio. Por lo tanto, se traduce como imperativo (‘cuenta’ a los lacedemonios).

En las siguientes dos ocasiones las normas son más definidas. En la tercera exhortación se mencionan dos verbos en modo imperativo ‘ἐλκυσον’ (profundiza) y ‘γύμνασαι’ (ejercítate). Los dos verbos expresados en segunda persona y en modo imperativo de *ἀόριστος*, muestran directamente el sentido de orden que ofrece al oyente – o al lector de una manera indirecta. Para concluir, la exhortación final se expresa con un verbo en modo subjuntivo, ‘ἄρξωμαι’ (que comience), que muestra su rol obligatorio. Además, el verbo impersonal que sigue posteriormente (χρή) enseña un sentido de necesidad sobre la acción que deontológicamente se tiene que actualizar. La necesidad expresada corresponde a la búsqueda de lo que se realiza, es decir, la verdad existente acerca de lo que ocurre en el *κόσμος*. Por consiguiente, la utilización de las cuatro exhortaciones, expuestas por Platón en el *Parménides*, muestra las directrices educativas, que el propio diálogo presenta a su lector en forma literaria e indirecta. Mi análisis de las exhortaciones, considero que refuerza la interpretación de Mitchell Miller respecto a su perspectiva sobre el efecto educativo que cumple el *Parménides* y el propósito de Platón de entrenar los lectores de la lectura en perplejidades lógicas, así como lo que sucede en la segunda parte del diálogo.

### iii) Dóγμα y aporía en el *Parménides*

Una de las más grandes discusiones acerca del *Parménides* es el tema de la deducción filosófica que ofrece el texto. La mayoría de los comentaristas contemporáneos no observan una deducción positiva acerca del contenido filosófico del diálogo que pueda caracterizarlo como dogmático. Así como se anotó en el apartado anterior, un gran grupo de los intérpretes reconoce en el *Parménides* un objetivo principal que corresponde al rol educativo del diálogo y su función como ejercicio dialéctico sin ningún contenido metafísico positivo. Reginald Allen caracteriza el *Parménides* como

un diálogo aporético en el cual no hay un abandono de la doctrina de las Formas en los diálogos posteriores a esta obra.

A mi modo de ver, el diálogo, aunque termina prácticamente con un resultado ambiguo y contradictorio, en realidad no deja ninguna duda abierta y la segunda parte del diálogo intenta demostrar la única aporía real que se introdujo en la primera parte, a saber, el tema de la percepción lógica de entidades distintas por su propia naturaleza. Allen pone énfasis en la segunda parte del texto y se concentra en la problemática de la participación (μέθεξις) entre las Formas y las entidades sensibles. Para Allen, tanto en las críticas de Parménides de la primera parte del diálogo como en las ocho hipótesis, la participación es una relación real entre cosas que son distintas, y el dilema de la participación es un resultado derivado pero crucial. En este punto, considero que Allen reconoce el problema de las 'entidades distintas' pero no realiza un análisis metafísico más profundo y tampoco localiza el elemento crucial que denota la aparición del problema de la participación.

Más precisamente, el problema de la participación es un problema que surge, porque anteriormente existe el problema fundamental de la relación entre 'entes' que son ontológicamente distintos entre sí. ¿Qué significa exactamente esto? Que la interacción entre dos 'entes' que son distintos por su propia 'naturaleza' resulta equívoca y problemática. Cualquier interacción y relación entre dos entes distintos puede producir un resultado deficiente en función.

La atribución de participación de un ente en otro distinto es un acto posterior al reconocimiento de la distinción natural de los dos entes que se relacionan; es decir, que, si existe a priori una 'diferencia total' entre dos entes, esto hace imposible la función lógica de la participación de uno en otro. En consecuencia, argumentos como el famoso argumento del tercer hombre (132a1-b2 y 132d1-133a6) parecen inválidos, porque las propiedades de un ente (E1), que sea totalmente distinto por

su naturaleza a la de otro ente, no pueden coincidir con la propia naturaleza del ente distinto (E2). Por consiguiente, lo que se tiene que definir antes de examinar las relaciones entre un ente del mundo sensible y una Forma inteligible es cuál es la propia naturaleza de cada uno de los entes tratados. La justificación posterior que se elaborará en el presente proyecto intentará a demostrar este asunto y concluirá que el diálogo no es una obra aporética.

En la misma línea de interpretación que Allen, Samuel Rickless afirma que, en el *Parménides*, aunque la sustancia de la doctrina y el método de investigación dialéctica han cambiado, los argumentos del diálogo no han obligado a Platón a abandonar por completo las Formas. Sin embargo, Rickless no apoya que el diálogo deja dudas sobre la doctrina de las Formas, sino que es un alivio, un perfeccionamiento de la doctrina del período medio. Para Rickless, Platón pretendía que todos los argumentos propuestos por Parménides fueran válidos y quisiera enseñar que los resultados de la segunda parte podrían usarse para resolver los graves problemas planteados en la Parte I.<sup>112</sup> Esta propuesta de Rickless no la considero válida. A mi modo de ver, Platón sigue en la misma línea justificativa de su obra y el *Parménides* intenta aclarar el elemento fundamental que distingue las Formas de las cosas sensibles y por los silogismos argumentativos que demuestran verdades universales que se basan en imágenes concretas, así como la *geometría*. Brevemente, considero que el *Parménides* es una justificación lógica de la ‘alegoría de la línea’, un fragmento que constituye el final del libro VI de la *República*, y con su uso intenta mostrar cómo el ‘mundo’ sensible y el inteligible se subdividen a su vez en dos segmentos y cómo, del mismo modo, pueden distinguirse cuatro grados de conocimiento agrupados de a dos. Todo el proceso argumentativo y el análisis de mi tesis se presentará en el capítulo IV.

---

<sup>112</sup> Rickless, “How Parmenides,” 502.

#### iv) La división esquemática del diálogo

Desde la antigüedad, el *Parménides* ha sido considerado posiblemente como el trabajo más controvertido de Platón. El *Parménides* es el primero de un conjunto de cuatro diálogos: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, y el *Político*. Fue escrito por la misma época que el *Teeteto*, con el que tiene una semejanza estilística muy importante, alrededor de 369-368 a. C, es decir, veinte años antes de la muerte de su autor (347 b.C.). La forma de la obra está en estilo indirecto narrativo, que relata de memoria Antifonte a Céfalo de Clazomenes. El diálogo introduce algunos puntos adicionales, así como el problema de la relación entre las cosas concretas y las Formas, sobre la hipótesis central, es decir, la hipótesis de la unidad y la multiplicidad de las ‘cosas’, y explota desconcertantemente la posibilidad de que consecuencias absurdas puedan resultar tanto de la aceptación de una hipótesis como de la aceptación de su contradicción. Parménides aconseja al joven Sócrates que considere siempre no solo las consecuencias de una hipótesis dada, sino también las consecuencias de su contradicción (135e). También, se le aconseja considerar las consecuencias de cada hipótesis para las cosas supuestas y para las otras cosas, tanto en relación en sí mismas como entre ellas. Estos consejos de parte de Parménides, como se demostrará posteriormente en este apartado, tienen un rol fundamental sobre el objetivo platónico acerca del texto y, por los elementos ontológicos que se ofrecen en el presente diálogo.

Como obra, se puede decir, que está dividida por dos partes, de acuerdo con su contenido. Sin embargo, según los intérpretes contemporáneos, el diálogo se puede dividir entre varias partes, aparte de la introducción, que tiene una importancia alegórica. Stephanus de Alexandria<sup>113</sup> en el siglo VII d.C. se refiere a la parte del diálogo desde 137c-166c como *Parménides II*, enseñando de esta manera la gran

---

<sup>113</sup> Se reconoce también como Stephanus Alexandrinus.

distinción en el contenido del *Parménides*. En este punto se ofrecerá un cuadro amplio sobre las diferentes perspectivas acerca de la división del diálogo y, posteriormente, se presentará mi propio punto de vista, la explicación de la propuesta y como ella sirve en el diálogo al objetivo platónico.

La estructura y el contenido del *Parménides*, según la edición de M.I. Santa Cruz<sup>114</sup>, es la siguiente:

*Prólogo del diálogo: (126a-127d)*

Céfalo narra su encuentro con Antifonte y relata lo que éste oyó contar a Pitodoro. Circunstancias del encuentro de Sócrates con Zenón y Parménides.

*Primera Parte del diálogo: (127d-130a)*

Sócrates y Zenón. Dificultades de la multiplicidad.

- 1) La paradoja de Zenón sobre la multiplicidad (127d-128e).
- 2) La solución de Sócrates a la paradoja de Zenón (128e-130a).

*Segunda Parte del diálogo: (130a-135d)*

Parménides y Sócrates. Dificultades de la multiplicidad y la unidad, involucradas en:

- 1) La extensión del ámbito de las Formas (130a-131a).
- 2) La relación entre las Formas y los particulares:
  - a) Participación de los particulares en la Forma y presencia de la Forma en los particulares (131a-132a).

---

<sup>114</sup> Platón, *Parménides*, en: *Platón, Diálogos V*, traducción y notas de M. I. Santa Cruz (Madrid: Gredos, 1988), 55-57.

b) La Forma como unidad sobre la multiplicidad de particulares.

El «tercer hombre» (132a-132b).

c) La Forma como unidad conceptual de los particulares (132b-132d).

d) La Forma como paradigma y los particulares como semejanzas.

El «segundo tercer hombre» (132d-133a).

3) La no relación entre las Formas y los particulares.

Incognoscibilidad de las Formas (133a-135a).

4) Conclusión:

a) Necesidad de las Formas (135a-135c).

b) Necesidad del entrenamiento dialéctico (135c-d).

*Tercera Parte: (135d-166c)*

Parménides y Aristóteles. Dificultades de la unidad.

1) Caracterización del método dialéctico (135d-137b).

2) Desarrollo de las dos hipótesis sobre la unidad (137b-166c):

I. Hipótesis positiva: 'si lo uno es' (137c-160b)

A) Consecuencias para lo uno:

1. si lo *uno* es (137c-142b)

2. si lo uno *es* (142b-157b).

B) Consecuencias para los otros:

3. si lo uno *es* (157b-159b)

4. si lo *uno* es (159b-160b).

II. Hipótesis negativa: 'si lo uno no es' (160b-166c)

C) Consecuencias para lo uno:

5. si lo uno *no es* (160b-163b)

6. si lo *uno* no es (163b-164b).

D) Consecuencias para los otros:

7. si lo uno *no es* (164b-165e)

8. si lo *uno* no es (165e-166c).

III. Conclusión general de las dos hipótesis (166c).

Allen muestra su intención acerca de la metodología y el contenido de toda la parte anterior de las ocho hipótesis sobre el Uno, y divide esta parte en dos, poniendo énfasis en la polémica entre el eleatismo y la doctrina de las Formas. De tal manera, Allen expone la continuación metodológica de la lectura, que paso a paso ofrece al lector las líneas fundamentales de cada dirección filosófica (escuela eleática y doctrina de las Formas) y sus puntos deficientes donde el propio trabajo de Platón intenta problematizarse; es decir el problema de la unidad ontológica. Sin embargo, esta versión de la división de la lectura del *Parménides* no tiene muchos seguidores apoyándola. La versión principal que divide el diálogo entre dos partes desproporcionadas parece a los intérpretes contemporáneos la distinción más válida, aunque, también, produce problemas interpretativos sobre la conexión y el objetivo del autor acerca del contenido de la lectura.

Algunos autores consideran que la primera parte del diálogo empieza en 127d y va hasta 137c, una versión por la que se inclinan varios autores contemporáneos como Cornford, Sayre, Meinwald, y Rickless. Gwynneth Matthews anota el final de la primera parte en 136e, es decir, en el punto del diálogo donde Parménides ya se ofrece a realizar él mismo el ejercicio del método dialéctico para la búsqueda de la verdad.<sup>115</sup> Sin embargo, Constance Meinwald, quien admite la distinción de la lectura en dos partes, reconoce un pasaje transitorio (135c8- 137c3) que incluye la indicación explícita de que el ejercicio que se realiza en la segunda parte del diálogo es relevante para manejar los problemas de la primera parte.<sup>116</sup> Según Gwynneth Matthews en la primera parte de la lectura se establecen los siguientes puntos importantes:

- 1) El criterio para decidir de qué hay Formas (εἶδη);
- 2) El supuesto de que la relación entre ‘cosas concretas’ y Formas se puede analizar en términos de participación (μεταλαμβάνειν);
- 3) El argumento de que las Formas existen, porque todas las cosas múltiples que se llaman con el mismo nombre comparten una característica particular;
- 4) El argumento de que las Formas son los objetos del pensamiento y las cosas particulares son los objetos de la percepción;
- 5) Las Formas son arquetipos perfectos, y las cosas sensibles son copias imperfectas de estos arquetipos.
- 6) La afirmación de que solo las Formas y las relaciones entre las Formas pueden ser conocidas.

---

<sup>115</sup> Gwynneth Matthews, *Plato's Epistemology and related logical problems* (London: Faber, 1972), 37.

<sup>116</sup> Meinwald, *Plato's*, 5.

Es evidente que, en el presente diálogo, la enseñanza platónica profundiza el examen de la relación de las Formas con los objetos de la percepción sensorial. Esta primera parte se puede dividir en dos subgrupos según su contenido. El tema de la discusión entre Zenón y Sócrates se enfoca en las dificultades de la multiplicidad. Las objeciones de Sócrates al discurso con Zenón no constituyen un nuevo avance en la estructura lógica de esta parte del diálogo, sino que se redefinen al proponer una nueva hipótesis. Este diálogo introductorio presenta un conflicto, preparatorio de un diálogo productivo y serio de Sócrates con Parménides donde se presentan cinco objeciones contra la doctrina de las Formas (aunque se defiende la necesidad de su postulación) y se deduce que Sócrates debe emprender una gimnasia mental con el objeto de fundar su doctrina sobre una base más sólida. Como ejemplo del tipo de ejercicio que Parménides prescribe a Sócrates, el primero se ofrece a desarrollar las consecuencias positivas y negativas de las posibles hipótesis sobre lo Uno, para sí y para los otros, desarrollo que toma al joven Aristóteles como interlocutor.

La paradoja de Zenón (127d-130a) puede resumirse del siguiente modo: si hay multiplicidad, las mismas cosas deben ser semejantes y desemejantes; es imposible que las semejantes sean desemejantes y que las desemejantes sean semejantes; en consecuencia, no hay multiplicidad. No se explicitan los supuestos que se asumen. Pero podemos deducir, sin mayor dificultad, que para que haya una multiplicidad debe haber diferencias entre las unidades que la componen, por lo cual, deben ser desemejantes. Pero si todas son diferentes, tienen una característica en común, y en tal sentido, todas son semejantes (i.e. en que son diferentes). Esto no es lógicamente imposible, sino necesario, si se distinguen dos puntos de vista: cada una es diferente de todas las demás, pero en conjunto todas son semejantes en cuanto comparten dicha característica. Lo que sería imposible es que la semejanza no se distinguiera

de la diferencia, ni la diferencia, de la semejanza. Esto es lo que Sócrates objeta: una cosa puede poseer simultáneamente propiedades contrarias, si se distinguen los diferentes aspectos, sentidos o puntos de vista, según los cuales se dicen de ella tales propiedades.

Francis Cornford percibe a Zenón como un sofista que no tomaba en serio sus propios argumentos.<sup>117</sup> De manera similar, Jonathan Barnes considera que Zenón no tiene un propósito metafísico serio.<sup>118</sup> La doctrina socrática acepta la multiplicidad de los entes, y la justifica por su participación en una pluralidad de Formas (εἶδη). La crítica de Sócrates a la tesis de Zenón hace que parezca expresar un error simple, que su doctrina elimina fácilmente.

Sin embargo, la referencia de Parménides al trabajo de Zenón, como el tipo de entrenamiento que Sócrates necesita para desarrollar sus capacidades filosóficas, sugiere que el argumento de Zenón también debe ser visto de una manera diferente. El argumento es válido, si uno usa las nociones de semejante y diferente como objetos identificadores. Por lo tanto, el 'objeto semejante' que también es un 'objeto diferente' resulta una contradicción, si el énfasis está solo en el contenido inmediato de cada término como aislado. Uno recuerda fácilmente las relaciones estructurales dominantes del 'sujeto conocedor' con el 'objeto conocido' como la metáfora de la cueva en la República. Sin embargo, en el *Parménides* la estructura del debate se concentra, más bien, en el término medio: el lenguaje o el discurso, y las relaciones del discurso con objetos y sujetos existentes.<sup>119</sup>

Este debate entre Zenón y Sócrates introduce el próximo paso de este punto relevante que se nos presenta, que la lectura del Parménides se concentra en las

---

<sup>117</sup> Cornford, *Plato*, 67.

<sup>118</sup> Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982), 186.

<sup>119</sup> Robert Sternfeld and Harold Zyskind, "Plato's Parménides: The drama and the problem," *Revue Internationale de Philosophie* 40, (1986): 148.

Formas como instancias de relaciones universales más que como valores en acción. Por lo tanto, esta cuestión se inicia en 127d y termina en 130a, donde Sócrates declara que:

‘lo que me admiraría mucho más, repito, sería que se me hiciese ver la misma contradicción implicada en las Formas mismas; y que lo que ya has practicado con las cosas visibles, lo extendieses a las que son sólo accesibles al pensamiento’ (130a).

El segundo diálogo es entre Sócrates y Parménides. El tema del debate se enfoca en las dificultades de la *multiplicidad* y la *unidad*. En esta discusión se representa la problemática del concepto de la *participación* (μέθεξις) de las cosas sensibles en τὰ εἶδη. Sin embargo, como se analizará posteriormente, desde mi propio punto de vista, el tema de la μέθεξις no es acaso el punto fundamental de esta discusión, ni de toda la primera parte de la lectura del *Parménides*. En pocas palabras, en este punto, Parménides le va a enseñar a Sócrates a filosofar de dos maneras: i) planteándole el problema de la participación de las εἶδη en las cosas, y ii) enseñándole un procedimiento para tratar con las εἶδη. La crítica de Parménides es hacer, en este caso, exactamente lo que los oponentes del personaje histórico de Parménides habían hecho con su propia hipótesis de ‘si los entes son Uno’; es decir, concluir de esta hipótesis una serie de consecuencias, que serían insostenibles. De este modo aparecen una serie de dificultades para aceptar la tesis socrática, que parecen obligar a los interlocutores a concluir al final, que las Formas no existen, y con ello, si la semejanza misma no pudiese distinguirse de la diferencia, se destruiría así la condición necesaria para que alguien pueda afirmar que los entes son múltiples.

En 137c Parménides ya ha presentado el método adecuado para la búsqueda de la verdad, es decir, el método dialéctico. La revelación de cómo debería redefinirse la teoría de las Formas, para evitar las dificultades que ha mostrado Parménides, es

ofrecida por el propio Parménides, en la segunda parte del diálogo. Al aceptar la invitación de Sócrates para proporcionar un ejemplo de la secuencia dialéctica necesaria para defender la teoría de las Formas, Parménides ofrece el ejemplo basándose en la hipótesis: 'si los entes son Uno', desarrollando una serie de consecuencias.

La sección que se inicia en 137c y llega hasta el final del diálogo (166c) está dedicada al estudio de la naturaleza del Uno, característica principal de lo que es, núcleo principal del pensamiento eleático. La tercera parte del diálogo elabora, en una primera etapa, las consecuencias de las hipótesis, en la que el Uno se afirma y, posteriormente, las hipótesis en las que el Uno se disputa. En consecuencia, Parménides produce secciones de argumentos a partir de cada miembro del par:

- i) Si el Uno es
- y
- ii) Si el Uno no es.

Parménides produce ocho (8) hipótesis según el modelo que se presentó. Realmente, lo que expone Parménides, son cuatro (4) antinomias<sup>120</sup>. Parménides presenta esta estructura general antinómica como fundamental del método dialéctico. Si tomamos en serio esta parte del diálogo, estamos obligados a tomar en serio la estructura de las antinomias como una metodología platónica con un valor muy importante. En el primer caso, donde el Uno se afirma, se examinan en una primera etapa, los efectos del Uno, y posteriormente de lo múltiple. Este método se realiza en cuatro pasos:

---

<sup>120</sup> Un gran parte de intérpretes contemporáneos, como Cornford, apoyan la idea que las cuatro antinomias del *Parménides II* (137c-166c) son 'impostoras' (Cornford, *Plato and Parmenides*, 109.). Taylor apoya la idea de que las contradicciones que resultan de las antinomias de la parte II enseñan que el diálogo parece un chiste literario inventado por Platón (Taylor, *Plato: The man and his work*, 351.).

- i) distinguiendo al Uno en relación con él mismo; es decir, percibido en un sentido absoluto;
- ii) examinando el Uno en relación con lo múltiple; es decir, percibido en un sentido relativo;
- iii) examinando lo múltiple en relación con el Uno; es decir, percibido en un sentido relativo;
- iv) distinguiendo a lo múltiple examinándolo en relación con él mismo; es decir, percibido en un sentido absoluto.

Se observan, de tal manera, cuatro divisiones de la hipótesis confirmatoria. Cada una de las primeras cuatro hipótesis, como la redacción de la hipótesis confirmatoria general, repite la premisa 'εἰ ἓν ἔστιν'.

En este punto, considero que es muy importante anotar un elemento fundamental que ayudará al proceso de la presente investigación en el capítulo siguiente. Este elemento es la función del Uno en la sintaxis de las cuatro hipótesis 'afirmativas' de Parménides. Para ser más explícito, en las cuatro hipótesis afirmativas se observa que Parménides introduce cada hipótesis de manera diferente:

Hipótesis 1 (137c) → 'εἰ ἓν ἔστιν'

Hipótesis 2 (142b) → 'ἓν εἰ ἔστιν'

Hipótesis 3 (155e) → 'τὸ ἓν εἰ ἔστιν'

Hipótesis 4 (157b) → 'ἓν εἰ ἔστιν'

Por consiguiente, se observa que lo Uno (τὸ ἓν) se introduce de tres diferentes maneras, que pueden dotar al Uno, que es el núcleo de las hipótesis, de un sentido distinto. En la hipótesis 1 el Uno parece tener la posición de un predicado, y no del

sujeto del verbo ser. La traducción que se puede ofrecer, concordando con el texto clásico, es ‘si es Uno’. Por lo tanto, si tomamos en serio esta versión, lo que surge es que el Uno ofrece sus propiedades particulares, como predicado, al sujeto del verbo ‘es’. Este punto, como se demostrará posteriormente, es una versión deficiente, que no se puede aceptar lógicamente. La explicación se ofrecerá en el siguiente capítulo, donde se analizará el problema “metafísico” que surge de las propias palabras de Parménides. A continuación, se anota que en la hipótesis 2 el Uno toma la posición del sujeto del verbo ‘es’ (si Uno es). En la hipótesis 3 se observa que el Uno tiene el rol de sujeto, pero con una importante diferencia, en comparación con la hipótesis 2. Esta diferencia es el artículo ‘τὸ’, que ofrece al sujeto un sentido más definido (si lo Uno es).

Sin embargo, mi propia consideración acerca de la función del Uno en las cuatro primeras hipótesis es que el hecho de que la hipótesis 1 se exprese en la forma ‘si es Uno’, donde el término incluye el sentido de un predicado, y en las siguientes tres hipótesis el término Uno incluye el sentido de un sujeto, no implica que haya diferentes casos involucrados. Incluso en la primera hipótesis, lo Uno está implícito como un sujeto, así como se puede observar del informe de las conclusiones y las consecuencias de las hipótesis. Además, a continuación de la hipótesis 1, en el texto clásico, la palabra Uno aparece claramente como sujeto, como se demuestra en la siguiente oración: ‘τι οὐκ ἄν εἴη πολλα τὸ ἕν;’ (137c), donde lo Uno (τὸ ἕν) es un sujeto definido, con su artículo ‘τὸ’. Por lo tanto, el sujeto de la hipótesis 1 es ‘lo Uno’, que se supone, sin aparecer en la oración; es decir, ‘Si (lo Uno) es uno’, donde la palabra ‘uno’ que viene después del verbo ‘es’ tiene el rol de predicado del sujeto ‘lo Uno’.

Desde mi punto de vista, esto puede ser un truco literario del Platón, mediante el cual puede presentar de manera indirecta la problemática de la naturaleza de lo Uno,

a través del lenguaje, una problemática que es el núcleo de mi propuesta en esta investigación. Con la utilización 'ambigua' de lo Uno, el propio lenguaje juega con la lógica y sus expectativas de afirmación, abriendo direcciones de preguntas, que la propia lógica conduce a contradicciones. Además, si en esta situación lo Uno aparece como un sujeto implícito, y también como predicado, esto se utiliza para mostrar que el autor se refiere a lo Uno en su sentido absoluto, sin distinciones de su sentido completo; es decir sin distinción entre entidad y propiedades del concepto tratado.

Las ocho (8) hipótesis de la tercera parte del diálogo son las siguientes:

i) Si es uno, por lo tanto, debe ser uno y sin partes o divisiones, es decir, no puede haber nada más;

ii) Si lo uno es, por lo tanto, debe haber la pluralidad. Si lo uno es (existe), y uno y existencia son diferentes, entonces uno, existencia y diferencia deben existir. Si uno y cualquiera de estos dos existen, se puede proceder a la producción de la aritmética, continuar con la geometría y la cosmología, y llegar a una serie de otras conclusiones interesantes. Si hay uno, entonces hay de todo;

iii) Si lo uno es, por lo tanto, otras cosas, la pluralidad, deben ser pluralidades de unidades, y ellas mismas a su vez, compuestas de unidades. Pero al mismo tiempo, al ser pluralidades, no son unidades. Se argumenta, además, que ambas son finitas e infinitas, y ambas iguales y diferentes;

iv) Si lo uno es, por lo tanto, es diferente de otras cosas y ellas, de ella. En ese caso, otras cosas no pueden ser o contener unidades, y por lo tanto no pueden ser pluralidades, ni ninguna otra cosa;

v) Si lo uno no es, aun así, dado que sabemos lo que uno significa, que es diferente de otras cosas, lo mismo que él mismo, y más pequeño que las cosas más grandes,

debe existir en algún sentido. Pero si existe, entonces debe cambiar, lo que parece absurdo. Si no cambia, debe existir sin cambios (entonces, si no existe, sí existe);

vi) Si lo uno no es, no puede llegar a ser, dejar de ser, cambiar, ser inmutable, ser percibido, pensado o incluso nombrado (si no existe, no es nada);

vii) Si lo uno no es, por lo tanto, otras cosas no pueden ser distintas de una, ni pueden ser unidades diferentes, por lo que no pueden numerarse;

viii) Si lo uno no es, ni siquiera se puede pensar que las otras cosas sean una pluralidad de unidades, en cuyo caso ni siquiera se puede pensar que existan.

Estas consecuencias muestran que lo Uno, en un sentido absoluto, no puede ser ni completo ni parcial, no puede tener inicio, medio, ni fin. A continuación, no puede formarse, no puede estar en ningún lugar, no puede moverse ni permanecer inmóvil, no puede ser idéntico ni distinto, ni semejante o diferente, no puede ser igual o desigual, no puede ser mayor o menor, ni tiene la misma edad que cualquier otro ni que sí mismo. Además, no puede llegar a tiempo y, por lo tanto, no puede nacer ni desgastarse, o haber existido en el pasado, ni en el presente ni en el futuro, porque todas estas afirmaciones inevitablemente introducen en lo Uno, una forma de discriminación y, por lo tanto, de multiplicidad, pero que debe ser completamente excluida de lo Uno, ya que esto se entiende aquí en sentido absoluto, es decir, completamente libre de relaciones con muchos. Las consecuencias anteriores se analizarán posteriormente en este capítulo, para demostrar su función en el diálogo y a donde nos pueden guiar, es decir, cuál es el resultado cognitivo que se ofrece.

A mi modo de ver, y en base a los dos elementos literarios que se han expuesto anteriormente, es decir, i) la personificación del caballo de Íbico y ii) las exhortaciones del motivo didáctico, el diálogo se puede dividir en tres partes, totalmente desproporcionadas entre sí, pero con una continuación lógica en su

propio contenido, que expresan: a) el objetivo de Platón acerca de la importancia didáctica de la obra, b) la crítica al pensamiento eleático, y c) un resultado ‘metafísico’ importante que surge a través del ejercicio dialéctico. Estas tres partes son:

- 1) Desde 127d hasta 135c6, donde se elabora la exposición del problema de la multiplicidad en el pensamiento eleático y en la doctrina de las Formas.
- 2) Desde 135c7 hasta 137c3, donde se expone, por parte de Parménides, la importancia de la dialéctica, como la orientación adecuada para la búsqueda de la verdad, y su proceso metodológico.
- 3) Desde 137c4 hasta 166c, donde se realiza el ejercicio dialéctico y el análisis de la problemática entre henología y ontología.

Es evidente que esta propuesta coincide en muchos aspectos con la perspectiva de Constance Meinwald quien, aunque admite la división del *Parménides* en dos partes, anota un pasaje transitorio importante para la introducción de la parte II. Este pasaje coincide con la parte 2 de mi propia versión (135c7-137c3). De acuerdo con esta perspectiva se presenta la propuesta de Samuel Rickless sobre la estructura del diálogo del *Parménides*. Rickless reconoce también una sesión transitoria entre las dos grandes sesiones del diálogo. Sin embargo, Rickless establece los límites de esta sesión transitoria un párrafo antes de la mención de Meinwald, es decir en (134e9-137c3).<sup>121</sup>

Para ilustrar la importancia del pasaje mencionado y la razón fundamental de su división en una parte individual del diálogo me enfocaré en el contenido del pasaje,

---

<sup>121</sup> Rickless, *Plato's forms*, 3

anotando los elementos necesarios que caracterizan este pasaje tan importante para las tres direcciones que se especificaron anteriormente.

En 135c7 Parménides afirma que:

‘τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων; οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι. πρὸ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὃ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν εἰδῶν.’

Parm.: ‘¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás en el desconocimiento de tales cuestiones? Soc.: Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento. Parm.: Es, dijo, porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Formas’ (trad. M.I. Santa Cruz).

La introducción de esta parte demuestra que el concepto de ‘filosofía’ - el amor por la sabiduría- es la meta principal entre los interlocutores, y, por extensión, para el autor. La lectura no incluye actitudes egocéntricas y debates entre personalidades cuya meta fuera la ‘prevalencia’ de una opinión por encima de otra, y el ponerse del lado de uno cualquiera de los interlocutores de Sócrates. Este diálogo no elabora un debate entre filosofía y retórica. El *Parménides* no cumple las características de los ‘diálogos de definición’ de Platón y de todos los primeros diálogos del pensador ateniense. Es evidente que, el *Parménides* se distingue de la primera parte de la obra platónica, no sólo por el contenido del diálogo, sino por su estructura y su objetivo principal. El diálogo se enfoca claramente en la filosofía y su metodología lógica para obtener un resultado positivo. La meta del filósofo es hacer explícitas las ‘cosas’ que no se conocen (ἀγνοουμένων). El protagonista (Parménides) tiene el rol de ser el guía didáctico que establece, por su propia voluntad, así como para el resto de los interlocutores en el diálogo, la finalidad de este mismo, a saber, solo la búsqueda de la verdad.

Ahora, en este punto del diálogo (135c7), Parménides, como guía filosófica, presenta la dialéctica como método adecuado para la búsqueda de la verdad. Él indica que este ejercicio dialéctico es el que ya escuchara de labios de Zenón: ‘οὗτος ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος’ (135d). Esta frase de Parménides establece que el método dialéctico atraviesa todo el diálogo. Sin embargo, en este punto, Platón introduce las características del método y aclara su importancia ofreciendo al protagonista, Parménides, la exposición y la elaboración de su forma. Con esta parte transitoria, Platón pone énfasis en sus dos objetivos didácticos de este diálogo, según mi punto de vista. Estos objetivos son a) la exposición de la dialéctica y sus características, para su uso en la Academia, y b) la exposición de la deficiencia del pensamiento eleático en la temática de la ‘unidad’.

Hay ciertas coincidencias entre los intérpretes de Platón. Algunos de los puntos generales en los que coinciden parecen ser los siguientes: i) Platón escribe diálogos, no tratados, ii) se ofrecen puntos de vista alternativos por parte de ciertos personajes dialógicos en el corpus platónico, iii) Platón escribe diálogos con un propósito, o un conjunto de propósitos, uno de los cuales es guiar a los lectores a verdades filosóficas y objetivas, iv) Platón tiene puntos de vista filosóficos<sup>122</sup>, no meramente erísticos. Efectivamente, el diálogo cumple estos elementos y, especialmente, los elementos (ii) y (iii) están presentes en esta parte transitoria, que encadena las otras dos partes de la lectura, con la meta de exponer su propia tesis a través de este ejercicio lógico (elemento iv).

La recomendación de Parménides al joven Sócrates, que Sócrates debe ser entrenado primero en la dialéctica como el método adecuado para acercarse a la verdad (136b6-c6), proviene de un maestro, una persona que tiene la capacidad a aconsejar y

---

<sup>122</sup> Angelo Corlett, “Interpreting Plato’s Dialogues,” *The Classical Quarterly* 47, no.2 (1997): 425

enseñar a los que quieren aprender. Así como anotó Proclo<sup>123</sup>, con la referencia a la dialéctica, así como se expuso en la República, esta *γύμνασις* no es un mero ejercicio, sino que es el método para desencadenar el deseo de saber, explorando los diferentes caminos que pueden llegar al conocimiento. Esta *γύμνασις* es un método pedagógico completo y complejo que puede motivar el *θυμός* del alumno para la investigación del conocimiento, y no es un mero ejercicio. La exposición de la necesidad y de las características de este ejercicio dialéctico, constituye el puente entre la primera y la segunda parte del diálogo, que establece la valencia educativa del método que se muestra en la segunda parte como respuesta a la *ἀπορία* de Sócrates (135c8) en la primera parte.

Parménides explica que, para concebir la verdad de una hipótesis, no es suficiente que esta hipótesis llegue a consecuencias aceptables por sí mismas, es decir válidas, sin contradicción, sino que también es necesario que la hipótesis opuesta llegue a consecuencias inaceptables, imposibles y contradictorias, es decir la hipótesis opuesta, que es la negación de la primera hipótesis, ha de ser necesariamente imposible, de modo que la primera hipótesis resulte innegable. Esto significa que la verdad no consiste exclusivamente en su consistencia interna ni en su probabilidad, sino que supone la imposibilidad de su tesis contraria, una necesidad estricta y razonable. Es lógico pensar que cuando una hipótesis alcanza a cumplir esta condición deja de ser una hipótesis y se convierte exactamente en una verdad.

---

<sup>123</sup> Proclus, *In platonis parmenidem commentari*, 648.13-649.7; 655.17-656.13

### v) La coherencia del diálogo

El *Parménides* seguramente ha demostrado ser el más enigmático de todos los diálogos de Platón. Así como menciona Miller en la introducción de su obra<sup>124</sup>, a pesar de haber una historia de discusión sostenida y extensa, no existe un consenso positivo sobre los temas básicos centrales de su interpretación, situación que, como se mencionó en el apartado anterior, no parece que pueda aceptarse como válida. En el presente apartado, se presentará el cuarto punto de discusión que surge del debate contemporáneo. A pesar de contarse con una gran cantidad de bibliografía reciente sobre el *Parménides*, persisten dudas sobre la unidad de las dos partes del diálogo. En la primera parte del diálogo la figura principal dirige críticas contra lo que generalmente se reconoce como la doctrina de las Formas, que Platón defiende en sus diálogos intermedios. La segunda parte (137c-166b) consiste en un bosquejo y la aplicación de un método de ejercicio filosófico. Las dudas sobre la unidad del diálogo surgen del aparente fracaso de la segunda parte para responder a las críticas de la primera.

Aunque el primer intérprete contemporáneo que se ha distinguido de todos los demás acerca de la cuestión de que la obra no tiene coherencia en su contenido filosófico y literal es Gilbert Ryle, Samuel C. Rickless es el intérprete que intentó justificar su perspectiva acerca del diálogo con detalles más relevantes acerca del concepto metafísico que contiene la argumentación de la segunda parte más extensa de la lectura. Samuel Scolnicov expuso la misma perspectiva acerca de la coherencia del diálogo afirmando que toda la estrategia del *Parménides* muestra que las dos partes extensas del diálogo forman un integrado entero y coherente, con la diferencia de que la segunda parte fundamenta una perspectiva alternativa sobre la ontología de Parménides ofreciendo, de esta manera, una respuesta adecuada al

---

<sup>124</sup> Miller, *Parmenides*, 3.

dilema que se introdujo en la primera parte<sup>125</sup>, una perspectiva que coincide en varios aspectos con la propuesta del análisis presente.

Así como se anotó anteriormente, el esquema literario del *Parménides* se divide en el prólogo y otras tres partes:

- i) Desde 127d hasta 135c6
- ii) Desde 135c7 hasta 137c3
- iii) Desde 137c4 hasta 166c

Ahora, considero que es fundamental demostrar el papel de cada una de las partes del diálogo y cómo estas partes funcionan con coherencia para constituir una lectura no solo didáctica, sino también filosóficamente positiva, que encaja estrictamente en la obra platónica. De acuerdo con Proclo (*Proclus'Parmenides Commentary* 630.37-635.27), apoyo la idea de que el *Parménides* se ocupa de la refutación de la falsedad con un modo de comprobación (ἐλεγχος), y, por extensión, con un modelo metafísico. En este punto, la pregunta que surge es ¿cuál es exactamente la cuestión?

La cuestión que intenta clarificar Platón a través de la composición del *Parménides* es lo que Parménides anuncia en 133a6:

‘ὄρας οὖν, φάναι, ὦ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ διορίζηται.’

‘¿Compuebas, pues, Sócrates, con qué dificultad se enfrenta el que considera como formas realidades que existen en si mismas?’

Parménides expresa a su interlocutor, Sócrates, en modo interrogativo, lo que, desde mi punto de vista, constituye el problema fundamental del diálogo y el núcleo del objetivo principal del autor. La gran dificultad que surge de las premisas de Sócrates

---

<sup>125</sup> Scolnicov, *Plato's*, 3.

sobre la doctrina de las Formas es que, según la afirmación de Parménides, consiste en la definición (διορίζω) de las Formas (εἶδη) como entes (ὄντα), que se consideran como existencias absolutas (αὐτὰ καθ' αὐτὰ), es decir, unidades auto-existentes.

En la presente afirmación, Parménides utiliza el verbo διορίζω<sup>126</sup> que en este caso significa definir y no distinguir o limitar. La intención de Platón, en este momento, es aclarar el punto fundamental de la problemática que surge entre dos conceptos totalmente diferentes por su esencia; es decir, el hecho de considerar como idénticos dos conceptos distintos entre sí orienta la percepción del investigador acerca de estos dos conceptos a resultados deficientes o falsos. Con el verbo *definir* (διορίζω) lo que realmente intenta expresar Platón, por medio del personaje Parménides, es que el investigador reconoce y considera equivalentes las propiedades de uno y otro de los dos conceptos comparados; es decir, las Formas y los entes concretos (ὄντα). Sin embargo, el propio investigador reconoce que esta equivalencia basada en propiedades de definición produce paradojas.

Antes de analizar palabra por palabra la frase subordinada interrogativa de Parménides, considero necesario presentar tres versiones de traducción del pasaje presente, cuyas diferencias en su interpretación traducida muestran la complejidad de la afirmación de Parménides y, por extensión, el énfasis que se tiene que poner en la frase presente.

Al inicio, presentaré la versión en inglés de R.E. Allen, como se expone en su libro *Plato's Parmenides*. La traducción de Allen de este pasaje es la siguiente:

---

<sup>126</sup> La palabra διορίζω corresponde al sustantivo ὄρος. La palabra ὄρος en el idioma griego clásico incluye varios significados: a) la frontera y el límite, b) la medida y la presuposición, c) la definición de algo o alguien. Lo que se tiene que anotar es que el concepto del ὄρος se utiliza por Platón en el primer libro de la *Republica* (331d) con el significado de 'definición': 'οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης.' Es evidente, que Platón ya ha utilizado la palabra mencionada de una manera más profunda que establece la esencia de la cosa que se investiga.

'Do you see, then, Socrates, how great the perplexity is, if someone should distinguish as characters things that are alone by themselves?'<sup>127</sup>

Lo primero que se observa en esta versión es que Allen traduce el verbo *διορίζω* como *distinguir*. Desde mi punto de vista, considero que con esta interpretación el pasaje presente elude el sentido esencial que Platón intenta ofrecer de la combinación de estos dos polos, es decir, las Formas y los entes. Es preciso advertir la interpretación de la palabra *ὄντα* como 'things' (cosas) y no 'beings' (entes). Esto indica la ausencia del sentido ontológico que es importante para la comprensión del problema ontológico que surge con la combinación de los dos polos tratados. Además, otro elemento importante que es necesario apuntar es la interpretación de la palabra *εἶδη* como carácter, evitando el sentido fundamental del concepto que Platón intenta elaborar en esta parte del diálogo.

En segundo lugar, se ofrece una versión en español elaborada por M. Isabel Santa Cruz que es la siguiente:

'¿Ves, pues, Sócrates -dijo-, cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí?'<sup>128</sup>

En esta versión M.I. Santa Cruz interpreta el verbo *διορίζω* como *caracterizar*. Con el uso de este verbo, M.I. Santa Cruz determina los atributos peculiares del objeto tratado (las Formas) de modo que claramente se pueda distinguir de los demás, que en este caso son los entes. Sin embargo, considero que, así como en la traducción de Allen que se expuso anteriormente, el verbo 'caracterizar' no ofrece claramente el sentido profundo que contiene la palabra *διορίζω* en la presente oración. Además, en la traducción presente, se observa una deficiencia importante que no atribuye el

---

<sup>127</sup> Allen, *Plato's*, 11.

<sup>128</sup> Platón, *Diálogos V. Parménides*, trans. M. Isabel Santa Cruz (Madrid: Gredos editorial, 1988), 53.

propósito de la oración subordinada. Esta deficiencia es la ausencia del segundo polo de comparación, es decir, los entes (ὄντα). En este caso, la traducción interpreta la palabra ὄντα como un gerundio. De esta manera, la palabra indica una acción que está en desarrollo, perdiendo el sentido de un polo individualizado que le ofrece la forma del participio; en la oración presente el participio ὄντα tiene el rol de un sustantivo que interacciona con el otro sustantivo de la oración, εἶδη. Por lo tanto, desde mi punto de vista, la traducción de I.M. Santa Cruz no interpreta claramente el sentido de la frase presente y, por esta razón, no se muestra la gran dificultad que surge de la ‘identificación’ de las Formas como entes.

En seguida, se expone la tercera versión de la traducción del pasaje tratado, elaborada por Juan David García Bacca:

“¿Ves, pues, Sócrates, ha dicho Parménides, cuánta dificultad hay si uno define como *Eidos* entes que estén siendo ellos ‘en cuanto mismos’?”<sup>129</sup>

Como punto de partida, se tiene que indicar que en la versión presente se observan unas diferencias importantes en comparación con las dos traducciones anteriores. En primer lugar, García Bacca toma el verbo διορίζω como *definir*. Desde mi punto de vista, este elemento es fundamental, porque el autor tiene como propósito expresar con claridad y precisión el significado esencial de la palabra que se está comparando con otra. Con el verbo ‘definir’, Platón profundiza en la naturaleza del concepto tratado y muestra, de tal manera, que la posible similitud entre los dos polos mencionados (εἶδη y ὄντα), que se intenta elaborar en la parte presente del diálogo, se basa en requisitos esenciales que convierten esta similitud, entre los dos polos, defectuosa.

---

<sup>129</sup> Platón, *Obras Completas IV. Parménides*, trans. Juan David García Bacca (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1981), 49.

A continuación, se observa que García Bacca interpreta la palabra *ὄντα* como *entes* y la palabra *εἶδη* como *Eidos*. Aunque considero que la traducción de las palabras es correcta, mi objeción sobre esta parte de la traducción es que García Bacca atribuye el participio *ὄντα* como objeto del verbo *διορίζεται* y no el sustantivo neutro en acusativo plural *εἶδη*. Es evidente que el ‘concepto’ de cuya búsqueda se trata acerca de lo que ‘es’ corresponde a las Formas. La aporía principal de Sócrates se basa en la duda de si todo lo que sucede a las cosas, es decir la multiplicidad y la unidad de las cosas, sucede igualmente a las Formas:

‘εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τὰναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν’

‘Pues, sería para admirarse el que los géneros y Formas en sí apareciesen como recibiendo las afecciones contrarias.’ (129c2)

En cuarto y último lugar, pasaremos a la versión catalana elaborada por Manuel Balasch:

‘t’adones, Sócrates, de les grans dificultats que surten quan s’estableixen a part, sota el nom de formes, algunes realitats subsistents en si?’<sup>130</sup>

En la presente versión se observa que la traducción de la primera parte de la premisa coincide con las traducciones anteriores. Sin embargo, la segunda parte, y la más relevante acerca de mi propio análisis, tiene desviaciones importantes de las versiones anteriores. Primero, el verbo *διορίζεται* se traduce como ‘establecerse’ y no como ‘distinguir’ (versión de Allen), ‘caracterizarse’ (versión de Santa Cruz) o ‘definir’ (versión de Bacca). A continuación, es importante anotar que la palabra *ὄντα* se traduce como ‘realidades’ y tiene el rol del sujeto del verbo ‘establecerse’.

---

<sup>130</sup> Platón, *Diálogos XIII*, trans. Manuel Balasch (Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1992), 67.

Esto indica que lo que se tiene que ‘examinar’ son las realidades en sí que reciben el nombre de ‘Formas’.

En este punto, intentaré a presentar mi propuesta acerca de la interpretación sobre este pasaje en 133a6 y cuales son las nuevas vías de la investigación metafísica que surgen del sentido de las palabras tratadas. Por lo tanto, sería útil analizar la oración subordinada interrogativa de Parménides, que, de esta manera, nos ofrecerá la traducción adecuada que iluminará el significado particular de las propias palabras de Parménides. Más concretamente, la oración principal en la que se basa la premisa de Parménides es ‘ὄρα̃ς οὖν, φάναί, ὦ Σώκρατες’. La palabra ὄρα̃ς es el verbo de la oración principal y su sujeto es el pronombre σὺ que se supone. La oración interrogativa indirecta que sigue, es decir, ‘ὄση ἢ ἀπορία (ἐστὶ)’ sirve como objeto directo del verbo ὄρα̃ς. Por lo tanto, lo que tiene que observar el interlocutor de Parménides, es decir, Sócrates, es la dificultad que se produce. Ahora mismo, la pregunta que se tiene que responder es ¿de dónde surge esta dificultad?

La respuesta se ofrece por una oración subordinada condicional dependiente<sup>131</sup>, que sirve como aclaración a la oración interrogativa indirecta: ‘ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ διορίζηται’. En esta oración condicional el verbo διορίζομαι en subjuntivo no tiene sentido pasivo. El sujeto del verbo es el pronombre indefinido τις y la traducción se convierte en: ‘si alguien define’. Lo que define alguien es el complemento directo del verbo y es el sustantivo neutro en acusativo plural εἶδη. El participio (ὡς) ὄντα es un predicado del complemento directo del verbo διορίζηται, cuyo carácter es copulativo que necesita dos ‘acusativos’<sup>132</sup>, y se traduce de la siguiente forma: ‘como entes que son (existen)’.

<sup>131</sup> El período hipotético dependiente existe cuando la apódosis del período condicional no se localiza en la oración principal, sino en una oración subordinada.

<sup>132</sup> Hay verbos copulativos que conectan dos acusativos, es decir, el complemento directo del verbo y su predicado en acusativo. Un acusativo de los dos en la oración ofrece una propiedad al otro

Por consiguiente, la traducción final de la afirmación de Parménides es:

‘Ves, Sócrates, cuánta es la dificultad, si alguien define las Formas como entes que existen por sí mismos.’

Esta afirmación, según el análisis anterior, considero que introduce una nueva vía de investigación acerca de las palabras de Parménides y podría indicar donde se encuentra el problema fundamental del diálogo, y justificar todo el proceso dialectico y metafísico de la segunda parte más extensa del diálogo.

Mas concretamente, si suponemos que las Formas tienen un carácter auto-existente pero nuestra percepción humana las está captando como ‘cosas pragmáticas’, llegaremos a conclusiones contradictorias, así como las del Argumento del Tercer Hombre 2 en 132d9-133a3. El problema se localiza en el ‘punto de comparación necesario’ que se utiliza en cualquier acto de comparación, distinción o definición de una cosa que se intenta definir. En 132d8 Parménides menciona:

‘εἰ οὖν τι ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ’ ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη;’

‘Si una cosa se parece a su Forma, ¿es posible que esta Forma no sea semejante a su imagen, en tanto que ésta ha sido hecha como representación de ella?’ (132d8)

En esta suposición de Parménides se puede notar lo que se mencionó anteriormente; es decir, si una cosa (x) se parece a su Forma (y), eso implica que la Forma (y), necesariamente, ha de ser semejante a esta cosa (x) y, por lo tanto, el (x) y el (y) si son semejantes, tienen que participar en otra Forma auto-existente (z), cuyo rol es

---

acusativo. En esta categoría de verbos está el verbo *διορίζομαι* (definirse). En el caso presente, el verbo *διορίζομαι* tiene como sujeto un pronombre indefinido (τις) y el predicado que necesita para caracterizar el concepto que se tiene que definir, caracteriza el objeto del verbo, la palabra *εἶδη*. Por lo tanto, la conexión entre el predicado *ὄντα* y el objeto *εἶδη* se observa que coincide en todos los aspectos gramaticales; es decir, en caso (acusativo), número (plural), y género (neutro), y así se forma el ‘predicado del complemento directo’.

ser el punto de referencia de esta comparación entre (x) y (y), así como lo muestra la frase *καθ' ὅσον* (con respeto a). Según esta frase, la cosa (x) y la Forma (y) se pueden comparar entre ellas *con respeto al* punto de referencia de esta acción (comparación), que debe ser siempre una Forma auto-existente y pura que su sentido esencial sea estable y universal para contener las propiedades de las entidades (x) y (y) que se están comparando según la esencia de la Forma (z). De tal manera, en este proceso argumentativo se entiende que la Forma (y) es diferente que la Forma (z) porque la Forma (y), siendo semejante a una cosa (x), se ha convertido a una entidad pragmática que se puede interactuar con una cosa (imagen de Forma) y no contiene un carácter puro, estable y universal, como es la Forma (z).

Por consiguiente, a mi modo de ver, considero que el problema se concentra en esta relación pragmática, como se describió en el Argumento del Tercer Hombre 2, entre las Formas de los entes y sus propias imágenes, es decir, los entes (*τὰ ὄντα*). Así como se demostrará en el siguiente capítulo, en el argumento tratado la Forma (y) obtuvo la propiedad de ser 'algo' que se puede comparar con otro 'algo'. Sin embargo, para ser 'algo' tiene una identidad, ya que es una 'referencia concreta' con propiedades definidas que se pueden distinguir en comparación con otra entidad. Esto crea un problema de contradicción de la Forma (y) con su propia naturaleza, que debe ser pura e independiente, según la doctrina clásica de Platón del período medio.

La presente deducción que propongo en este punto, considero que es el núcleo del problema metafísico que Platón introduce en la primera parte del diálogo e intenta demostrar en la segunda parte más extensa del *Parménides* con el objetivo de justificar la distinción de naturaleza esencial entre Formas y entes, debido a la problemática fundamental que surge si percibimos las Formas como individuos del devenir.

Más adelante, en 135a-3 Parménides expresa la misma problemática a su interlocutor con el objetivo de especificar claramente el núcleo del problema. Parménides afirma que:

‘ταῦτα μέντοι καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἶδη, εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὀριεῖται τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος.’

Es decir,

‘Estas dificultades y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si estas son/existen las Formas de los entes y (si) alguien define (como) eso cada Forma’ (135a-3)

Comprendo que, en principio, la traducción que propongo ‘como eso’ no es clara y soy consciente de que la mayoría de los intérpretes traducen αὐτό τι como ‘algo en sí’ pero si se mantiene esa traducción tradicional no se comprende cuál es el problema. En cambio, si se adopta la traducción que propongo uno puede percibir que en esta oración condicional Parménides resume las dificultades que surgen en la función de la doctrina de las Formas. Platón, en el momento presente, enfatiza el núcleo del propio problema. Analicemos cada expresión central de la frase.

La utilización del εἰσὶν en la oración condicional de Parménides enfoca directamente al problema esencial del tema tratado. El significado de las propias palabras de Parménides indica en el ser existencial de ἰδέαι, su propia naturaleza y la verdad que contiene en κόσμος. El verbo εἰσὶν no es ahora un verbo complementario que funciona literariamente como suplemento gramatical de otro concepto, como la semejanza, ὁμοιον εἶναι (133e), sino atribuye el significado esencial de lo que es ‘algo’.

Es interesante anotar que el sujeto del verbo εἰσὶν es el pronombre femenino plural αὗται. El uso del pronombre en este caso es enfático, enseñando de manera

demostrativa ¿cuáles son exactamente? y, paralelamente, ¿qué son? los conceptos que se examinan en la objeción de Parménides. Por lo tanto, en el caso presente, el verbo tiene la función absoluta del significado del verbo ser, es decir, lo que son realmente. El artículo *αί* del sustantivo *ιδέαι* demuestra que la palabra *ιδέαι* no es un predicado de propiedades generales que ofrece cualquier sustantivo sin artículo o un adjetivo.

Por el contrario, en la frase: *Ἴσωκράτης ἐστὶ ἀνὴρ*, es decir, ‘Sócrates es hombre’ se observa que la palabra *ἀνὴρ* (hombre) es un sustantivo que se usa como predicado del sujeto *Ἴσωκράτης*. Lo primero que se observa es la ausencia del artículo ‘ὁ’ del sustantivo masculino *ἀνὴρ*<sup>133</sup>. La explicación es que el sustantivo que ofrece una predicación al sujeto en este caso cumple un concepto general, así como el concepto ‘hombre’, que encierra las características comunes y generales del propio concepto y caracteriza al sujeto como tal, sin determinar concretamente una identidad propia o distinguir este hombre de otros. Lo importante en esta ocasión es la oferta de una propiedad general de un grupo general que puede caracterizar a Sócrates.

Al contrario, en la frase de Parménides la palabra *ιδέαι* lleva su artículo, un elemento que muestra la función definida que se expresa en esta ocasión para enfatizar la realidad propia del sujeto y distinguirlo particularmente para ofrecer no solo una propiedad, sino algo más profundo, así como una identidad.

Más detalladamente, existe una amplia gama de respuestas divergentes disponibles en la literatura, donde el ‘es’ se puede interpretar como existencial (‘x existe’), verídico (‘es el caso que p’), predicativo (‘x es F’), o como una fusión de estos

---

<sup>133</sup> El predicado, en la sintaxis del griego clásico, no lleva artículo. Sin embargo, el predicado lleva artículo en las siguiente dos ocasiones: i) cuando expresa al sujeto una propiedad ya conocida (*οὗτος ἐστὶν ὁ μαθητὴς μου*), y ii) cuando el predicado expresa que el sujeto tiene particularmente y de una expresión real la propiedad que expresa el predicado (*οὗτος ἐστὶν ὁ ἄδικος*).

sentidos.<sup>134</sup> Frank Lewis, aunque no considera que existe necesariamente una teoría del uso del verbo ser como ‘ser de identidad’ en los textos de Platón, anota que la palabra ‘ἐστί’ tiene tres usos diferentes: i) el uso ‘existencial’ de la palabra ἐστί significa “existe” o ‘está vivo’, ii) el uso de concatenación de la palabra que conecta el sujeto de la oración con un predicado que hace que el rol de la palabra es superfluo, y iii) el uso esencial de la palabra que es similar a su uso para significar ‘existir’, como en caso (i) y bastante diferente del uso meramente copulativo ilustrado en el caso (ii), y este tercer uso se llama el ‘ἐστί de identidad’. Esta tercera opción expresa el significado “es idéntico a” y no debe ser captado como otro uso de la cópula, así como se ilustra en el caso (ii)<sup>135</sup>. En la presente ocasión, la frase expresa la identificación de algo en su sentido esencial. El ‘ser’ en esta ocasión contiene un sentido existencial, cuya presencia se puede percibir mentalmente por lo menos, pero más concretamente esta existencia se está justificando con otra distinta como una, y esta identificación esencial se realiza por el verbo ‘ser’.

Además, considero que el verbo ‘ser’ atribuye una verdad que determina las características esenciales de su sujeto. El ‘ser’ absorbe las características del concepto que determina la esencia del sujeto e intenta determinar la Forma con propiedades pragmáticas, una determinación que es absurda según la doctrina de Platón del periodo medio. La justificación de esta premisa sobre la determinación de las Formas con propiedades pragmáticas, considero que la demuestra el pronombre demostrativo *αὐτό*. Este pronombre neutro en acusativo tiene un carácter anafórico acerca de algo que se ha mencionado anteriormente; es decir, un carácter repetitivo sobre una cosa o un proceso más complejo y amplio. Por consiguiente, a mi modo

---

<sup>134</sup> Luis Andrés Bredlow, “Parmenides and the Grammar of Being,” *Classical Philology* 106, no. 4, (October 2011): 284.

<sup>135</sup> Frank A. Lewis, “Did Plato Discover the “Estin” of Identity?,” *California Studies in Classical Antiquity* 8, (1975): 114.

de ver, el pronombre  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  corresponde a todo lo que se ha mencionado anteriormente con los dos Argumentos del Tercer Hombre y la deducción en 133a6; es decir, la comprensión de las dificultades que surgen, si las Formas en sí mismas se definen como 'algo que es real' ( $\acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ ).

Por lo tanto, la interpretación del verbo  $\epsilon\lambda\iota\sigma\iota\nu$  declara mi perspectiva acerca de la frase de Parménides y la determinación ontológica que ofrece a las Formas a través de la comparación supuesta que se ofrece de la suposición expuesta por Parménides (135a-3). El cálculo lógico que surge de dicha suposición es el siguiente: algo que se puede comparar (x) tiene existencia ontológica ( $\exists$ ) y se percibe por la mente humana como una cosa existencial de la que, a través de investigación, hay conocimiento universal de su presencia (C). Esto significa que:

$$A) \quad x=\exists$$

y

$$B) \quad \exists \rightarrow C$$

Por lo tanto:  $(A) \wedge (B): Cx$

Sin embargo, según la frase condicional de Parménides resulta que:

Si las Formas (y) podrían ser 'algo que se puede comparar' (x), tenemos lo siguiente:

$$y=x \rightarrow \exists y: Cy \rightarrow Cy=Cx$$

Esto indica que, si las Formas contengan propiedades pragmáticas, así como las que contienen sus propias imágenes, por consiguiente, existiría un conocimiento empírico por el ser humano sobre ellas (Cy). Por lo tanto, la frase condicional expuesta por Parménides con la interpretación existencial que se expuso anteriormente muestra la paradoja que surge en el proceso lógico acerca de la capacidad del conocimiento humano sobre las Ideas.

Por lo tanto, una interpretación de la oración condicional, expresada por Parménides, que sería más cercana del pensamiento platónico es entender la oración como una premisa fundamental cuya función supuesta orienta a la gran dificultad-paradoja. Esta premisa se puede interpretar ahora, no ya como hacen la mayor parte de los intérpretes:

‘Estas dificultades y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si estas son las Formas de los entes y (si) alguien define cada Forma como algo en sí’ (135a)

Sino:

‘Si estas son las Formas de los entes y (si) alguien define cada Forma en sí misma (como) *eso*<sup>136</sup>, enseñando la gran perplejidad que surge a través de esta premisa. Esta interpretación permite al lector reconocer, en este punto del diálogo, que, si las Formas se perciben como entidades autosubsistentes conteniendo propiedades ontológicas propias de los entes sensibles, como se expuso anteriormente según mi propia versión interpretativa en 133a6, cualquier función actual de las Formas será contraria a sus propiedades fundamentales, es decir como puras y autosubsistentes sin ninguna influencia esencial de algo exterior.

Sin embargo, las Formas y las características persistentes son diferentes de los objetos sensibles. Su diferencia radica en el hecho de que los objetos sensibles pueden contener características opuestas. Es decir, muchos ‘objetos’ pueden ser pequeños y grandes al mismo tiempo en comparación con otros ‘objetos’. En contraste, la Forma de Grande no aceptará la pequeñez proporcional. Esto indica,

---

<sup>136</sup> El pronombre demostrativo *αὐτό* tiene un sentido anafórico y se refiere a ‘eso que se ha comendado anteriormente’. En este punto, lo que se ha mencionado anteriormente es la premisa de si las Formas en sí mismas se pueden definir como entidades autosubsistentes con propiedades pragmáticas, es decir, propiedades de las cosas sensibles del devenir.

que la Idea o será destruida o dará su lugar a su opuesta<sup>137</sup>; es decir, todo lo anterior enseña un absurdo sobre esta función porque las Formas no se pueden destruir, siendo eternas, ni se pueden convertir en algo diferente de lo que son. Además, un elemento importante que muestra la distinción entre Formas y características persistentes es la aceptación de la tesis de que la característica persistente constituye el elemento que las cosas son o en las que se convierten a través de la *μέθεξις* en la Forma (*Fedón*, 100c).

Si aceptamos esta premisa como verdadera, por consiguiente, las características persistentes son diferentes que las Formas y las Formas, distintas que las cosas sensibles y viceversa. Pero, las características persistentes no existen independientemente de las cosas sensibles que las llevan. Finalmente, si las Formas solo son en sí mismas y no pueden ser en otro, Parménides se ve obligado a postular una distinción de dos ámbitos de realidad separados, es decir, la existencia de un mundo sensible independientemente existente del ámbito de las Formas<sup>138</sup>. En conclusión, Platón trae a la superficie el problema ontológico - metafísico que surge de este silogismo.

La aprobación de lo anterior, y el elemento clave de mi propia propuesta interpretativa, se localiza en unas líneas más adelante. Más concretamente, Parménides afirma que:

‘si las Formas pueden ser así, por lo tanto, serán incognoscibles a la naturaleza humana.’ (135a6).

Mi perspectiva acerca de esta premisa de Parménides es que Platón, en este punto del diálogo, introduce el problema metafísico del debate. La mención de *τῆ*

---

<sup>137</sup> Platón, *Fedón*, 102d.

<sup>138</sup> Allen, *Plato's*, 105.

*ἀνθρωπίνῃ φύσει* que utiliza Platón es el elemento sensible cuya apariencia en el método lógico-dialéctico produce los resultados deficientes que hacen el diálogo incomprensible. A causa de la naturaleza humana, el contacto entre el ser humano y el conocimiento acerca del mundo concreto se basa en la experiencia del propio ser humano, y, por lo tanto, en los experimentos investigativos sobre los temas tratados relacionados con el ambiente general que le rodea.

Esto significa, que la única manera de acercarse a la realidad de las Formas, para el propio ser humano, será el *νοῦς* y la capacidad de la mente humana a sobrepasar los límites ontológicos en que su propia naturaleza y su experiencia están ‘atrapadas’. Basándose en esta perspectiva, considero que Platón introduce posteriormente el capítulo transitorio que expresa la importancia de la dialéctica, como vía filosófica de la búsqueda de la verdad. La dialéctica, como el método que se basa exclusivamente en la capacidad de la mente, constituye un capítulo fundamental en la formación del *Parménides* y es objetivo platónico expresar su rol relevante y primordial en el proceso investigativo metafísico.

Por las razones enunciadas anteriormente, en este punto se presentará la función y el papel del famoso *Argumento del Tercer Hombre* que se expone antes de la introducción afirmativa de Parménides sobre el problema fundamental del diálogo. El Argumento del Tercer Hombre (Aristot. *Met.* Z 13, 1039a2, K 1, 1059b8) sostiene que, si un conjunto de entes tiene una propiedad común, ello es en virtud de que participan de una misma Forma (F1) que contiene la esencia de dicha propiedad. El Argumento del Tercer Hombre muestra que, si aceptamos este supuesto, deberíamos también postular una nueva Forma (F2) de la que participasen, por un lado, las cosas que se asemejan entre sí en una cualidad y, por otro lado, la primera Forma (F1). Por lo tanto, a su vez, habría que postular una tercera (F3) de la que participasen las cosas y la segunda (F2), y así hasta el infinito. Platón nos presenta

dos Argumentos del Tercer Hombre en el diálogo. El primero en 132a1-b2 y el segundo en 132d9-133a3. En general, se sostiene que cada uno de los argumentos cumple las siguientes condiciones:

- 1) Pretende demostrar, mediante la derivación de una regresión infinita, que ciertos principios fundamentales de la Doctrina de las Formas forman un conjunto inconsistente.
- 2) Para este propósito contiene, como supuestos establecidos o no declarados, al menos los siguientes tres principios, todos los cuales son fundamentales para la Doctrina de las Formas: i) un principio de auto-predicación en el sentido de que cualquier Forma por participación en la que algo es  $F$  es en sí misma  $F$ , ii) un llamado principio de no identidad, en el sentido de que nada es  $F$  por participación en sí mismo, iii) un principio de 'uno sobre muchos', relacionado con la noción de que, si cualquier conjunto de cosas es todo  $F$ , por consiguiente, es por participación en una y la misma forma que todos son  $F$ .
- 3) no implica ninguna suposición sobre la naturaleza de la relación que Platón llama  $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\xi\iota\varsigma$ , aparte de las que están contenidas en los tres principios mencionados anteriormente.

Mi propia intención acerca del Argumento del Tercer Hombre no es analizarlo como tal, sino demostrar su función deficiente en base a todo lo anterior; es decir, la inconsistencia de definir las Formas como autosubsistentes y con propiedades concretas propias de las cosas sensibles. La idea principal en este punto es que los dos Argumentos del Tercer Hombre no pueden caracterizarse como argumentos que refuten los principios fundamentales de la Doctrina de las Formas. A mi modo de ver, esto sucede porque todo el proceso analítico de los Argumentos del Tercer Hombre se justifica en principios y puntos de referencia ontológicos; es decir, la

Forma que se intenta analizar se utiliza en los argumentos como una entidad que se puede distinguir del otro polo concreto (las cosas sensibles) a través de principios ontológicos, como la Grandeza o la Longitud. Si la Forma se pudiera definir por características concretas y particulares como la Longitud, eso la convertiría en algo concreto individual que puede interactuar en el ambiente mutable que podemos percibir, lo cual constituye una deducción absurda. La característica esencial del Argumento del Tercer Hombre es que muestra una regresión causal, que se produce por la suposición ontológica de que la propia Forma puede interaccionar con otros polos. Según Richard Sharvy, la regresión causal, que él señala, podría forzarnos a la conclusión de que la predicación es solo primaria y no es analizable en términos de las Ideas y de la relación de participación.<sup>139</sup> Richard Sharvy afirma que el principio de auto-predicación no es de importancia primaria en el Argumento del Tercer Hombre porque, las Formas son causas o explicaciones de predicaciones o hechos predicativos. La clave del argumento es una doctrina más fundamental de la Doctrina de las Formas, y consiste en que las Formas son causas o explicaciones de predicaciones como 'Sócrates es sabio'. El principio de auto-predicación se subordinará en esta doctrina más general. Esto indica que el Argumento del Tercer Hombre no debe considerarse como una aporía por la auto-predicación; las aporías que plantea son sobre el uso por Platón de las Formas para explicar la predicación. Por lo tanto, la afirmación causal o explicativa en el hecho de que hay exactamente una Forma - Idea (que se denominará 'La *F* misma') de modo que cada elemento que *Fs* lo haga (en virtud de) participar en esta Forma es el núcleo racional sobre el cual se erige posteriormente el Argumento del Tercer Hombre. El corazón de la Teoría de las Ideas, según Sharvy, es que las Ideas son fuentes explicativas de la verdad.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Richard Sharvy, "Plato's Causal Logic and the Third Man Argument," *Noûs* 20, no. 4 (December 1986): 525.

<sup>140</sup> Sharvy, "Plato's Causal Logic," 509.

La justificación de esta deducción de Sharvy considero que es el elemento clave (que se analizará en el capítulo siguiente) que fundamenta la naturaleza de las Formas y su distinción esencial con respecto a las entidades concretas, de tal modo que cualquier interacción, en términos o límites ontológicos, entre Formas y entes pragmáticos es absurda. Es importante darse cuenta de que los dos argumentos que se anuncian antes del segundo Argumento del Tercer Hombre, con los que Parménides ataca la perspectiva de Sócrates, en cuanto considera que existe una relación objetiva entre la predicación y las Formas, dependerá de que Sócrates asuma que la participación es una relación terrenal.<sup>141</sup> Por lo tanto, la consideración de las Formas y las cosas en el mismo plano es absolutamente problemática.

Como se sigue de lo anterior, la problemática que surge de los Argumentos del Tercer Hombre se concentra en atribuir características ontológicas propias de las cosas sensibles a la Formas en sí, para compararlas luego con las cosas. Esto hace que la Forma pueda quedar determinada por otra cosa ajena a ella y que la Forma en sí pierde su esencia de ser algo puro, autosubsistente, impasible e independiente de otra cosa, lo cual llevaría a una contradicción con la doctrina de las Formas del periodo medio. Sin embargo, Platón no afirma esto y, como se demostrará más abajo, considero que la deficiencia con la que se describieron los Argumentos del Tercer Hombre es deliberada porque Platón quiere poner de manifiesto el elemento metafísico fundamental que permite resolver esta aporía sobre la conexión entre las Formas y las cosas concretas.

Por consiguiente, la Forma de Grandeza que Parménides utiliza en su argumento, aunque se considera como una 'existencia' de otra dimensión, es decir, una existencia 'mental-celestial', en el argumento presente (A.T.H.1) se utiliza como si fuera algo 'material-terrenal' para ser comparado con una 'cosa' que tiene la

---

<sup>141</sup> F. R. Pickering, "Plato's 'Third Man' Arguments," *Mind*, (1981): 268.

característica 'grande' y que por ello participa de la Forma de Grandeza. Este proceso analítico que se elabora entre estos dos polos (la Forma y la cosa) atiende a necesidades terrenales, como la comparación en términos de unidades físicas (de longitud, por ejemplo), aplicada a una Forma resulta absurda. Lo ilógico que surge de este proceso proviene de la percepción, que asimila la función y las propiedades de dos polos de naturaleza absolutamente distinta.

Patricia Kenig Curd afirma que un participante debe convertirse en  $F$  teniendo como su parte de  $F$  una parte que no es  $F$ , y, de hecho, es lo opuesto a  $F$ . Si participamos de la Forma de Pequeñez ( $Fp$ ), por lo tanto, la  $Fp$  debe ser más grande que la parte que se ha dividido de la  $Fp$ , ya que un todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pero, es imposible que la Forma de Pequeñez ( $Fp$ ) sea más grande que cualquier cosa (incluida cualquier parte de sí misma), ya que la  $Fp$  debe ser siempre pequeña y nunca grande.<sup>142</sup> Así que Kenig Curd está de acuerdo con Alexander Nehamas en la afirmación de él, que deberíamos leer ' $F$ -dad es  $F$ ' no como ' $F$ -dad es una cosa  $F$ ', o ' $F$ -dad tiene  $F$ -dad', sino más bien, como " $F$ -dad es lo que es por ser  $F$ ".<sup>143</sup> Esto significa que  $F$ -dad es la esencia del carácter  $F$ . No significa que la  $F$  misma tenga ese carácter. Lo que afirman Nehamas y Curd me parece que tiene lógica y es muy relevante para el entendimiento de la 'Forma en sí'.

Consideremos la extensión metafísica de la propia 'Forma en sí'.

Más precisamente, si la Forma de Pequeñez ( $Fp$ ) pudiera compartir su propia esencia cuantitativamente, resultaría que se podría concebir como un individuo concreto determinado por una característica como la pequeñez, cuya cantidad o medidas podría convertirla en algo diferente de lo que presenta su propio nombre y

---

<sup>142</sup> Patricia Kenig Curd, "'Parmenides' 131c-132b: Unity and Participation," *History of Philosophy Quarterly* 3, no.2, (1986): 130.

<sup>143</sup> Alexander Nehamas, "Self-Predication and Plato's Theory of Forms," *American Philosophical Quarterly* 16, (1979): 95.

esencia. Por lo tanto, si una cosa distinta ( $x$ ) pudiera influir en las propiedades de otra  $y$ , por extensión, en la esencia de la  $F_p$ , eso significa que la  $F_p$  no sería una Forma, sino 'algo' abierto a cualquier influencia exterior, como si fuera una cosa concreta, lo cual es absolutamente absurdo, según la doctrina platónica del periodo medio.

Así, Curd sostiene:

'lo que sucede en el A.T.H.1 (132a-b2), es que Parménides primero invita a Sócrates a considerar la Forma de Grandeza ( $F_g$ ) en sí misma y 'los otros grandes detalles' como siendo grandes de manera idéntica, y luego afirma que sea grande por causa de la Forma de Grandeza ( $F_g$ ) exige la introducción de una segunda Forma de Grandeza ( $F_{g2}$ ), y, de hecho, un número ilimitado de *grandes*'.<sup>144</sup>

La frase que muestra el núcleo del problema es 'siendo grandes de manera idéntica'. Mi perspectiva acerca de esta frase es que cualquier Forma  $F$  tiene una naturaleza absolutamente distinta que cualquier *ente* de naturaleza sensible. Un ente, por causa de su naturaleza mudable se puede convertir ( $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ) en grande, pequeño etc., mientras que, por el contrario, cualquier Forma, por causa de su naturaleza inmutable no se puede convertir en algo diferente de lo que es en su esencia propia. Por lo tanto, es precisamente *la manera idéntica* de considerar las Formas y las cosas, es decir, obtener un predicado que caracteriza su ser por medio de una interacción, que mencionó Patricia Kenig Curd es la frase que, según su significado práctico, produce los resultados paradójicos en la objeción de Parménides para mostrar que las Formas pueden ser múltiples y aceptar propiedades contrarias a su propio *ser*.

Sin embargo, toda la argumentación de Parménides se basa en la ignorancia de un elemento fundamental que es la propia  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  de los dos polos comparados, es decir,

---

<sup>144</sup> Kenig Curd, "Parmenides," 125.

las *Formas* y los *entes* concretos. Esta ignorancia de la naturaleza de los conceptos comparados implica la ignorancia de lo que son esencialmente estos conceptos comparados. Consecuentemente, la deficiente defensa de Sócrates sobre su propia perspectiva de la *Formas* tiene un propósito básico por parte de Platón.

El fallo de Sócrates para justificar la relación entre *Formas* y particulares sensibles (que se desarrolla en la parte I del diálogo) ofrece a Platón un recurso literario que le permitirá introducir su crítica al pensamiento de Parménides, en forma de autonegación del filósofo de Elea, por parte del personaje homónimo. Esto se produce en la tercera parte del diálogo. Desde mi punto de vista, algunos intérpretes contemporáneos no exploran adecuadamente la razón por la cual Sócrates necesita hacer en este punto.<sup>145</sup> Entiendo que aquí se presenta el problema fundamental del *Parménides* y, más precisamente, el problema de lo uno y lo múltiple de las Ideas respecto a su diferencia esencial con el particular sensible. Esta será la premisa fundamental que se analizará en el capítulo IV.

Por medio de esta hipótesis se puede determinar el esquema literal del *Parménides* y, por extensión, responder cómo se conectan las dos partes más extensas de la obra. Como se expuso anteriormente, el problema metafísico que introduce Platón en la primera parte del diálogo requiere dos gestiones posteriores. La primera gestión es de qué manera se puede elaborar la solución del problema, y la segunda es la redacción del método y su solución. Desde este punto de vista, todo el proceso de la obra se puede asimilar como un 'algoritmo' filosófico. Este algoritmo incluye ciertas partes y cada una de ellas tiene un papel particular en el diálogo.

En la primera parte (127d-135c6) se localiza i) la redacción y ii) la comprensión del problema. La primera parte de la sección se dedica a la redacción del problema y es

---

<sup>145</sup> Robert J. Roecklein, *Plato versus Parmenides: The debate over coming-into-being in greek philosophy* (Lanham: Lexington Books, 2010), 118.

allí donde, verdaderamente, se mencionan las líneas fundamentales de los dos pensamientos que se enfrentan en este diálogo; es decir, el eleatismo y la doctrina de las Formas. Sin embargo, esto no significa que tenemos un conjunto completo donde se analizan con detalles las dos líneas filosóficas. Mi perspectiva, que coincide con la afirmación de Antonio Gómez Robledo, es que la lectura del *Parménides* constituye un ataque al eleatismo. Por lo tanto, desde 127d hasta 132e Platón elabora el contraste del monismo de la filosofía de Elea y la pluralidad de las Formas que constituyen el ámbito inteligible. La comprensión del problema fundamental, que, según mi punto de vista, es el objetivo principal de Platón en el diálogo, se localiza en la segunda sección de la primera parte (133a-135c6). En esta sección se aclaran los puntos problemáticos y el elemento al que se tiene que enfocar la investigación filosófica, es decir, el elemento de la *naturaleza* entre los dos conceptos tratados.

A continuación, se encuentra la parte transitoria de la lectura del *Parménides*, la parte que va desde 135c7 hasta 137c3. En este pasaje se localiza el siguiente paso del 'algoritmo filosófico' de Platón, a) la introducción de la solución del problema y b) la redacción del método lógico. Más concretamente, Parménides menciona la manera (ὁ τρόπος), es decir, el método, para la búsqueda de la verdad, que es οὗτος ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος' ('precisamente, la que escuchaste de Zenón'), que es el método dialéctico (135d-e). Parménides elabora su análisis acerca de las características de la dialéctica y lo que ofrece ella al investigador. Por medio de esta utilización, Platón cumple dos propósitos: 1) aplicar el problema que surgió en la parte anterior para obtener una solución y 2) la enseñanza de la dialéctica y el ejercicio didáctico para los lectores del diálogo y los alumnos de la Academia. Por consiguiente, en 136a Parménides expone la redacción del método dialéctico y sus detalles argumentativos, prediciendo, en pocas palabras, las ocho hipótesis que se

elaborarán en la siguiente parte del diálogo y, según estas hipótesis se va a cumplir la validación de la solución que propone el propio Parménides.

Por lo tanto, el esquema del diálogo que surge a partir de esta premisa es el siguiente:

- 1) Primera parte: 127d-135c6
  - a) 127d-132e → 'Redacción del problema'
  - b) 133a-135c6 → 'Comprensión del problema'
  
- 2) Segunda parte: 135c7-137c3
  - a) 135c7-135e → 'Solución del problema'
  - b) 136a-137c3 → 'Redacción del método lógico'
  
- 3) Tercera parte: 137c4-166c
 

'Validación de la solución (ἔλεγχος)'

En conclusión, con la aplicación del esquema anterior se observa que la estructura del *Parménides* constituye un conjunto en el cual cada parte se vincula estrictamente con las otras partes del diálogo. La primera parte coloca las líneas filosóficas que constituyen el debate filosófico del diálogo y establece el problema ontológico-metafísico que se elabora posteriormente. Por lo tanto, la perspectiva de Cornford según la cual la segunda parte del diálogo es un análisis extremadamente sutil y magistral de problemas 'lógicos' (que exhibe el pensamiento platónico de su período posterior) y, además, uno de cuyos principales efectos es señalar que los términos 'Uno' y 'Ser' son peligrosamente ambiguos, es deficiente, según mi propuesta sobre la estructura del diálogo y la localización del problema ontológico – metafísico.

La misma deficiencia se observa, también, en la propuesta interpretativa de C. Meinwald, donde se afirma que la comprensión de la primera parte del *Parménides* procede sólo de la comprensión de la segunda parte del diálogo (137c4-166c). En contraste con la propuesta de Meinwald, se mostró que el diálogo constituye una estructura con inicio y fin determinados; es decir, que, a partir de la exposición de las dos líneas filosóficas comparativas, el proceso literal fluye lógicamente hacia la dirección filosófica que expresará el punto fundamental que determina el problema de la conexión entre el monismo de la escuela de Elea y la pluralidad de la doctrina de las Formas. Por consiguiente, para entender la segunda parte más extensa del diálogo es necesario comprender la primera parte, y la parte que establece un nexo que permite el tránsito entre ambas. Este resultado indica la respuesta a la primera y la tercera pregunta que se han expuesto en el prólogo de este capítulo.

Por otra parte, aunque el análisis de Rickless es muy interesante, según su propia interpretación se trata a las Formas y a los entes concretos en un contexto de argumentos cuyo entorno es físico y mudable, es decir, el mismo que corresponde al entorno de las cosas sensibles. Cualquier suposición acerca de la existencia de una correlación recíproca entre las Formas y las cosas tiene como efecto lógico la admisión de influencia externa respecto del propio ser de cada polo. A mi modo de ver, cualquier relación entre dos polos implica la realización de una acción y, por lo tanto, la energía producida por dicha acción produce una correlación entre los polos, que reciben las consecuencias de la energía mencionada. Por lo tanto, si suponemos que existe este proceso, el supuesto ser 'inmutable' de las Formas se puede convertir en algo más o distinto de lo que ellas son, y eso es un absurdo. Por consiguiente, las Formas, si se acepta la perspectiva de Rickless, pueden perder sus características fundamentales.

Podemos concluir, a partir de los datos analizados, que la estructura del diálogo admite una lectura según la cual todas sus partes se conectan lógicamente y la redacción de esas partes corresponde a los objetivos del autor. El diálogo está estructurado como un 'algoritmo' filosófico en el cual cada una de sus partes demuestra el proceso lógico del autor para introducir, redactar y analizar un problema ontológico - metafísico. Este problema surge de la consideración de las Formas y los entes sensibles en argumentos lógicos que las reducen a aspectos propios del ámbito del devenir. Eso significa que las Formas, comparándolas o relacionándolas directamente con entes sensibles, se atribuyen como elementos de un sistema de cosas cuya naturaleza es distinta de las Formas y, como resultado, lo que se recibe es una contradicción respecto de la doctrina meplatónica del periodo medio.

Por lo tanto, el *Parménides* es una obra cuyo contenido atribuye un esquema absolutamente bien estructurado para i) introducir un problema, ii) criticar las perspectivas filosóficas anteriores, iii) problematizar racionalmente a sus lectores, iv) ofrecer la razón que soluciona el problema. En otras palabras, el *Parménides*, desde mi punto de vista, es exactamente lo contrario de lo que afirma Kelsey Wood<sup>146</sup>, es decir, constituye una obra con una temática definida y coherente, que responde a objetivos concretos, y una deducción afirmativa que establece los criterios fundamentales de la propia doctrina, demostrando cómo se tiene que realizar la tarea de la filosofía.

Desde esta perspectiva, surge la pregunta: ¿De qué manera las hipótesis ofrecen una respuesta a las críticas de Parménides a la doctrina de las *Formas*, expuesta por el joven Sócrates? La respuesta es que constituyen el vínculo introductorio que conecta

---

<sup>146</sup> Kelsey Wood, *Troubling play: meaning and entity in Plato's 'Parmenides'* (New York: State University of New York Press, 2005), 46.

el capítulo posterior del proyecto con las afirmaciones interpretativas que se han anunciado en este apartado. Con la enfatización del problema fundamental del diálogo, y la demostración de los objetivos del autor, es decir, i) la introducción del problema ontológico – metafísico como objetivo principal, ii) la crítica de Platón al eleatismo y su monismo ontológico, y iii) la función de la obra como ejercicio didáctico, cuyo interés principal pasa a la redacción de la solución del problema y su propio análisis. Por lo tanto, la manifestación de la solución del problema, introducido en 133a por Parménides, es la respuesta a la pregunta mencionada. La comparación entre las propiedades de los entes y las Ideas ha producido unos silogismos paradójicos sobre la existencia de los dos ámbitos tratados.

La objeción de Parménides acerca del carácter incognoscible de las Formas por parte de los hombres se basa en la premisa de que el conocimiento es relativo. Pero el conocimiento de las cosas concretas de nuestro mundo no es relativo a las Formas, sino a otras cosas del mismo ámbito. Y lo mismo sucede en el ámbito de las Formas. En una palabra, puesto que la *naturaleza* (φύσις) de los entes sensibles es distinta de la de las Formas, el conocimiento de las cosas se tiene que analizar desde otra perspectiva de la que se ha elaborado hasta ahora.

Para concluir, en el presente capítulo se observan seis conclusiones fundamentales acerca de la temática, su rol y el objetivo del autor. Estas conclusiones son las siguientes:

1. El diálogo contiene aspectos literarios y aspectos lógicos que constituyen una crítica por parte del autor al pensamiento eleático y para ello se vale del *personaje* Parménides quien es el que realiza esa crítica al *filósofo* Parménides, que existió históricamente. A mi modo de ver, el pasaje 135c7-137c3 muestra este objetivo filosófico y metafísico de Platón, al tiempo que conecta, con magistral coherencia literaria, las dos partes más extensas del diálogo.

2. Un objetivo secundario y no por ello menos importante, por parte de Platón, es el rol educativo del método dialéctico que forma parte de la segunda y más extensa parte del *Parménides*, el cual, desde mi punto de vista, se pone de manifiesto en las cuatro exhortaciones a realizar la gimnasia lógica necesaria para la búsqueda de la verdad.
3. El *Parménides* es, en cierto modo, una justificación lógica de la 'alegoría de la línea' al final del libro VI de la *República*, en la medida en que intenta mostrar cómo el 'mundo' sensible y el inteligible se subdividen a su vez en dos segmentos y cómo, por consiguiente, pueden distinguirse cuatro grados de conocimiento correspondientes a ellos.
4. El diálogo puede dividirse en tres partes claramente diferenciadas: i) Desde 127d hasta 135c6, donde se presenta del problema de la multiplicidad en el pensamiento eleático y en la doctrina de las Formas; ii) Desde 135c7 hasta 137c3, donde Parménides expone la importancia de la dialéctica, como la orientación adecuada para la búsqueda de la verdad, y su proceso metodológico, iii) Desde 137c4 hasta 166c, donde se realiza el ejercicio dialéctico y el análisis de la problemática entre lo Uno, el ser y lo múltiple.
5. La coherencia filosófica del diálogo se basa en la crítica a la presuposición contradictoria de que la Forma posee las mismas propiedades que las cosas concretas, en los argumentos de la parte I del diálogo, y especialmente en la frase que utiliza Parménides en 135a3.
6. La estructura del *Parménides* constituye un conjunto en el cual cada parte se vincula estrictamente con las otras: en la primera, se presenta y se clarifica el problema fundamental; en la segunda, se ofrece la solución y la explicitación del método lógico, y en la tercera se valida la solución.

## Capítulo IV: Hacia una nueva perspectiva ontológica: unidad y multiplicidad como mutuamente interdependientes

En el capítulo anterior expuse mi propia tesis interpretativa acerca del *Parménides* y mis propuestas contrarias o concordantes sobre el debate contemporáneo. Es evidente, que el diálogo no nos ofrece una doctrina completa acerca de las Formas. El objetivo de Platón, en el presente diálogo, no es explicitar la esencia de su doctrina sobre las Formas, sino subrayar un problema metafísico, que se debe tener en cuenta acerca de la percepción de las Formas como entidades imprescindibles para el ejercicio del pensamiento. Además, Platón cumple paralelamente unas metas subordinadas, así como i) contraponer este problema al 'monismo' de Parménides, y ii) ejercitar a sus lectores acerca del proceso dialéctico y su importancia fundamental para la búsqueda de la verdad. El problema, que concentra todo el debate entre Parménides y Sócrates en la primera parte del diálogo y sirve como la base de la segunda parte más extensa del diálogo (137c4-166c), es la percepción deficiente de la existencia de las Formas como 'entes' participados en el mundo sensible. Más concretamente, eso significa que, si las Formas se perciben en forma equivocada, sea como entidades mentales, sea como conteniendo características materiales o suponiendo que son conceptos que pertenecen al mundo concreto, surgen contradicciones lógicas que se contraponen a los presupuestos sobre las Formas, que Platón ha expuesto en el período medio. La aparición del dicho problema se encuentra en el final de la primera parte del *Parménides* (133a, 135a) y, por lo tanto, funciona como el paso introductorio del proceso argumentativo platónico para la comprensión y el análisis del problema tratado.

Teniendo en cuenta las conclusiones del capítulo anterior, el enfoque del interés en este se concentrará en la validación del problema introducido; es decir, en el elemento que muestra la razón lógica acerca de la atribución de unidad a las Formas,

tal y como se expone en la tercera parte del diálogo (137c4-166c). El núcleo de mi propuesta, que intenta demostrar la validación del problema introducido en la parte I del diálogo, se enfatizará en una frase afirmativa, que toma forma en la primera hipótesis, iluminando el aspecto metafísico del problema y, por extensión, de toda la lectura del *Parménides*. El análisis de la validación del problema se apoyará en tres vías argumentativas. En primer lugar, se analizarán lingüísticamente (filológicamente) las afirmaciones, mostrando el significado adecuado de las frases y expresando la deficiencia de la traducción editada que se ofrece en la interpretación del contenido del diálogo y en el objetivo del autor. A continuación, el análisis se concentrará en el proceso analítico del concepto *identidad* (*ταυτότης*) y su función en el entorno del *Uno*. Esto indicará las vías razonables que demuestran la importancia de la afirmación tratada sobre las contradicciones lógicas que surgen a través de la exposición de las cuatro antinomias de Parménides y contestan a la posición de Samuel Rickless por qué el diálogo del *Parménides* no es un alivio de la doctrina de las Formas, una respuesta que se quedó abierta en el capítulo anterior. En tercer y último lugar, se comparará mi propia perspectiva sobre la afirmación fundamental, con la propuesta de Constance Meinwald acerca de la interpretación de la frase afirmativa (139d4), que se mencionó anteriormente, y su rol como aspecto metafísico en el pensamiento platónico.

### **i) La validación del problema metafísico**

En el capítulo anterior, se mostró que el diálogo cumple las características de un 'algoritmo filosófico' que se divide en cinco pasos temáticos. La introducción y la redacción del problema fundamental del diálogo y, en seguida, la exposición de la dialéctica como vía necesaria para la solución del problema, son las partes que establecen el proceso esquemático del algoritmo platónico. El último paso de este

plan argumentativo es el de la validación de la solución que se ha propuesto, es decir, la vía dialéctica acerca de la existencia del Uno.

La tercera parte del diálogo, en primer lugar, desarrolla las consecuencias de la hipótesis en la que se confirma el Uno y posteriormente las hipótesis en las que el Uno se cuestiona. En el primer caso, se examinan primero las consecuencias del Uno para sí mismo, y después las consecuencias que se relacionan con las otras cosas, es decir, con lo múltiple (*τὰ πολλά*). De modo que el proceso de verificación se inicia con la distinción del Uno percibiéndolo en relación consigo mismo, es decir, con una percepción del Uno en un sentido absoluto. A continuación, se ofrece la percepción del Uno en relación con lo demás, es decir, en un sentido relativo. De la misma manera, el argumento procede a considerar las otras cosas (lo múltiple) percibidas en relación con el Uno, es decir, percibidas en un sentido relativo, y posteriormente, se ofrece la percepción de lo múltiple en relación consigo mismo, es decir, en un sentido absoluto. De esta forma, se obtienen cuatro divisiones de la hipótesis confirmatoria, que comúnmente se conocen como las primeras cuatro hipótesis.

Cada una de estas, como en la formulación de la hipótesis afirmativa general, repite la fórmula *‘εἰ ἓν ἐστίν’*, es decir, “si es uno” (137c, 142b, 157a, 159b). El hecho de que la primera vez se exprese en la forma *‘εἰ ἓν ἐστίν’*, donde el término Uno involucra la función de predicado, y las siguientes tres hipótesis se expresan de la forma *‘ἓν εἰ ἔστι’*, es decir, ‘si lo Uno es’, donde el término Uno involucra la función de sujeto, no implica que estos sean casos diferentes, así como se mostró en el capítulo 2. Por lo tanto, incluso en la primera hipótesis, el Uno se utiliza como sujeto del verbo ser. La situación del Uno, aunque funciona como sujeto supuesto del verbo ser, se utiliza en la primera hipótesis también como predicado del sujeto Uno, es decir, al caracterizar un individuo con sus propios rasgos esenciales, se procede en dicha hipótesis a mostrar el sentido absoluto del propio Uno. En este sentido absoluto y

en este intento de auto-predicación del Uno surgen doce consecuencias de aspectos ontológicos que determinan las razones por las que el Uno no puede ser uno.

Las consecuencias que surgen en la primera hipótesis expuesta por Parménides (137c-142a), examinando el Uno como uno, indican que:

1) El Uno no puede tener partes ni ser un entero constituido de partes

‘οὐτ’ ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἔξει’ (137d3)

2) El Uno no puede tener un comienzo, ni fin, ni medio

‘οὐτ’ ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον ἔχοι’ (137d5)

3) El Uno no puede tener figura ni rectilínea ni circular

‘ἄνευ σχήματος ἄρα: οὔτε γὰρ στρογγύλου οὔτε εὐθέος μετέχει’ (137d8-e1)

4) El Uno no puede estar en ningún lugar; ni dentro de sí mismo ni dentro de otro

‘οὐδαμοῦ ἂν εἴη: οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἴη’ (138a-b)

5) El Uno no puede moverse ni permanecer inmóvil

‘οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται’ (139b3)

6) El Uno no puede ser idéntico ni a sí mismo ni a otras cosas, ni diferente de sí mismo ni de otras cosas.

‘οὐδὲ μὴν ταυτόν γε οὔτε ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἔσται: οὐκ ἔσται ἕτερον’ (139b5-c5)

7) El uno no puede ser ni semejante a otro ni a sí mismo, ni desemejante de otro o de sí mismo

‘οὔτε ἄρα ὁμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ’ ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη τὸ ἓν’ (140b4)

8) El Uno no puede ser igual o desigual

‘οὔτε ἴσον οὔτε ἀνισον ἔσται οὔτε ἑαυτῶ οὔτε ἄλλω’ (140b7)

9) El Uno no puede ser mayor ni menor de edad que sí mismo u otro

‘οὐκ ἄρα ἂν εἴη νεώτερόν γε οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχον τὸ ἔν οὔτε αὐτῶ οὔτε ἄλλω’ (141a)

10) El Uno no puede estar en el tiempo

‘οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῶ μέτεστιν’ (141d)

11) El Uno no puede nacer ni devenir a través del tiempo.

‘οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ’ ἐγίγνετο οὔτ’ ἦν ποτέ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ’ ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται’ (141e3)

12) El Uno no puede participar del ser<sup>147</sup> y, por tanto, no es, y si no es ni siquiera puede ser uno, ni puede ser nombrado, definido ni conocido.

‘οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἔν οὐσίας μετέχει’ (141e6)

Por lo tanto, Platón nos expone por medio de Parménides las consecuencias contradictorias que surgen a partir de la perspectiva ontológica del Uno. Samuel Scolnicov, en contraste con el presente análisis, menciona diez consecuencias como teoremas y una conclusión general que corresponde a la deducción de que el Uno no puede contener *οὐσία*.<sup>148</sup> En comparación con mi propia perspectiva, Scolnicov no afirma como teoremas corolarios las consecuencias 10 y 11. Desde mi punto de

---

<sup>147</sup> En este punto, considero que la palabra *οὐσία* no significa aquí ‘la esencia’ de una entidad, sino que tiene un sentido óntico. Platón expone las consecuencias del Uno en función de parámetros físico-ontológicos, así como el espacio, la figura y el tiempo. Por lo tanto, interpreto que la atención de Platón, en este punto, no se concentra en la esencia estable de una entidad, sino en la presencia en el mundo concreto.

<sup>148</sup> Scolnicov, *Plato's*, 91.

vista, esto es una ausencia importante, porque estas dos consecuencias establecen la relevancia fundamental del tiempo como componente fundamental en el entorno concreto real y al sujeto individual que se examina en los límites de este entorno pragmático. A mi modo de ver, estas consecuencias lógicas indican los criterios fundamentales del entorno ontológico en el que se puede analizar; es decir, cada consecuencia lógica, expuesta por Parménides, corresponde a elementos fundamentales que describen el *κόσμος* en general, tales como el espacio-tiempo y el movimiento. Desde mi punto de vista, considero que Scolnicov falla en la comprensión de una correlación del Uno con los componentes fundamentales físicos del *κόσμος*, ya que, por causa de este vínculo, Platón nos enseña un silogismo problemático acerca del *Uno* como presencia óptica en el entorno pragmático, así como se presenta en el diálogo según la descripción de Parménides y los parámetros bajo los que se analiza el *Uno* frente a su propio ser. La tesis de Samuel Scolnicov acerca de este punto no se concentra en esta orientación ontológica del *Uno*; es decir, la comprensión del número uno como una entidad en función de parámetros físico-ontológicos.

Por consiguiente, podemos deducir el siguiente esquema que muestra las correspondencias entre las consecuencias lógicas del Argumento I y los aspectos físicos considerados:

Consecuencia (1) → *figura*

Consecuencia (2) → *figura*

Consecuencia (3) → *figura*

Consecuencia (4) → *espacio*

Consecuencia (5) → *movimiento, espacio, energía*

Consecuencia (6) → *figura, energía* → factor existencial ontológico

Consecuencia (7) → *figura, energía, fuerza*

Consecuencia (8) → *figura, energía, fuerza*

Consecuencia (9) → *figura, tiempo, energía, fuerza*

Consecuencia (10) → *tiempo*

Consecuencia (11) → *tiempo, energía, fuerza*

Consecuencia (12) → *estado físico definido* → deducción general

De lo anterior, surgen once (11) consecuencias descriptivas que corresponden a los aspectos físicos (negados para el Uno), que son factores fundamentales que determinan la existencia del κόσμος, y una consecuencia final como deducción general que completa la argumentación elaborada. En primer lugar, los aspectos físicos considerados describen el marco necesario donde se realiza un sistema físico. La figura<sup>149</sup> del sistema físico es el aspecto físico más enfatizado por la descripción que se realiza en estas consecuencias de la hipótesis 1. A mi modo de ver, esta enfatización sobre la figura del Uno en las consecuencias 1,2,3,6,7,8 y 9 muestra la importancia de la comprensión de la situación descriptiva en el presente caso donde el Uno ya no tiene un carácter numérico, ni hay ningún ser que de él tenga sensación ('οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται' 142a). La experiencia que obtiene el humano a través de los fenómenos que percibe por los sentidos es que domina el pensamiento del propio humano y no deja ir más allá de lo empírico, es decir, hacia lo metafísico. Esto, considero, que es lo que se critica inicialmente en este punto con la descripción de la figura del Uno, la imagen 'material' que el pensamiento construye en un silogismo metafísico.

---

<sup>149</sup> *Μορφή, σχήμα* en griego clásico

El factor existencial que se presenta en la consecuencia 6, es decir la importancia de la comprensión de la identidad única que contiene la figura óptica en el entorno pragmático, ofrece el suplemento metafísico cuya realización determina cualquier presencia ontológica. En tercer y último lugar, el estado físico establece el núcleo de la existencia de lo sensible atribuyendo la sustancia y la identidad individual al sistema físico que se describe. Un estado físico es cada una de las situaciones o formas físicamente distinguibles mediante la medición de algunas propiedades que puede adoptar un sistema físico en su evolución temporal, determinando su propia sustancia e identidad. Por consiguiente, ninguna atribución de lo que es el Uno es posible y es evidente que no se puede decir que el Uno sea 'algo', ya que esto implicaría una οὐσία, una caracterización, que a su vez implicaría distinción y pluralidad, como se demostrará posteriormente en este capítulo.

Es evidente que Platón no ha mencionado y analizado en ninguna lectura de su obra términos físicos, así como es la energía, la figura o la fuerza. Sin embargo, desde mi punto de vista, y a través del análisis posterior que se elaborará en este capítulo acerca del fragmento que incluye el 'factor existencial ontológico' (139d4), se puede observar que en la hipótesis 1 se presenta claramente una descripción analítica del entorno natural y la función de sus propias entidades (τὰ ὄντα) distinguiendo esta naturaleza de la naturaleza matemática. Cada paso de la argumentación de Parménides muestra parámetros físicos fundamentales que enseñan la armonía funcional del sistema físico. El entendimiento de la noción de naturaleza es el núcleo para la comprensión de todo el proceso dialéctico en el *Parménides* y el parricidio de Parménides por Platón que se realiza en este diálogo.

En este punto se puede anotar el elemento que vincula las obras del período posterior de Platón ofreciendo una coherencia en el pensamiento metafísico del filósofo ateniense. Este elemento es el 'método hipotético' (condicional) que intenta

acercar el conocimiento mediante el entendimiento discursivo y empírico. Más concretamente, en el libro VI de la *República* Platón introduce la ‘analogía de la línea’ en la cual se plantean los grados del ser y del conocer del mundo (509d). En esta línea existen distintas maneras del ser, que se conocen mediante diferentes métodos. Platón divide la realidad en dos regiones, la región de la realidad sensible y la región de la realidad inteligible. Cada región contiene dos subdivisiones. Así tenemos, según Platón, los distintos niveles y grados de conocimiento: i) imaginación, ii) creencia, iii) pensamiento e iv) inteligencia que es la mayor perfección del alma y sinónimo de la filosofía. Ahora, con la primera subdivisión de la realidad inteligible, es decir, el pensamiento discursivo (διάνοια), Platón muestra un método según el cual sucede lo siguiente:

‘Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχωρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ’ ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ’ οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἅ πλαττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐχρῶμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆ διανοία.’

‘¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?’ (510d-511a)

Por lo tanto, Platón expone en este punto una parte de la realidad que se realiza por la utilización de parámetros reales que intentan demostrar la realidad universal y

pura a través de ejemplos fenoménicos. Es decir, aunque todo el proceso se basa en un razonamiento lógico para comprobar 'lo que es' (la Forma en sí), los pensadores<sup>150</sup> utilizan ejemplos prestados del entorno natural y empírico para demostrar la realidad de lo que es en sí mismo. Las figuras visibles (τοῖς ὁρωμένοις) se utilizan como prototipos fieles y necesarios para el proceso del pensamiento lógico donde se intenta comprobar la deducción del silogismo. Sin embargo, a Platón este proceso le parece deficiente porque el alma utiliza hipótesis basadas en lo empírico y, como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

Considero que esta afirmación de Platón en la *República* VI constituye una guía que el propio autor elabora para aplicar en el *Parménides* para mostrar a sus lectores la importancia de la naturaleza, como se demostrará posteriormente en el presente capítulo, y la deficiencia necesaria que surge mediante del pensamiento discursivo que se sigue de comparar dos conceptos esencialmente diferentes, así como sucede en la primera parte del *Parménides* y en los 'argumentos del Tercer Hombre' en 132a-b2 y 132d9-133a3. No estoy de acuerdo con la afirmación de M. J. Creswell que la analogía de la línea en la *República* marca el punto en el que Platón comenzó a apreciar las debilidades en su concepción anterior de la relación entre las Formas y los particulares, una apreciación que se destacó en diálogos posteriores como el *Parménides*, el *Sofista* y el *Filebo*.<sup>151</sup> A mi modo de ver, considero que Platón intenta demostrar la distinción esencial entre las Formas y los entes particulares y, por

---

<sup>150</sup> Platón utiliza la frase 'οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοῦς' refiriéndose a los que se dedican a la geometría.

<sup>151</sup> M. J. Creswell, "Mathematical entities in the divided line," *The Review of Metaphysics* 66, no. 1 (September 2012): 104.

extensión, la realidad única que contiene el entorno de las Formas. Esta misma progresión intelectual, desde las imágenes humildes o copias a los únicos objetos dignos de conocimiento, se expresa en los diferentes grandes símiles de diálogos como la *República* y el *Fedro*.<sup>152</sup> Así que el *Parménides*, que sigue a los diálogos mencionados, se enfoca en la importancia de la naturaleza de las Formas ofreciendo su sentido metafísico distinguiéndolas de la realidad empírica. Por lo tanto, la argumentación metafísica del *Parménides* expresa esta coherencia con la obra platónica acerca de su pensamiento metafísico.

Por consiguiente, toda la descripción ontológica del Uno que representa los aspectos físicos que contiene un ente funcionando en el entorno físico se basa en el método hipotético, sin tomar en cuenta la importancia fundamental de la naturaleza de las Formas, por lo que cualquier interacción entre ellas y las entidades físicas en el sentido de comparación lógica parece deficiente.

Para concluir, como bien enfatiza Scolnicov, el análisis de la hipótesis 1 de *Parménides* (137c-142a) muestra que el contenido de la hipótesis no trata de la existencia de lo Uno, sino de la cuestión del carácter o caracteres de su propio ser.<sup>153</sup> Considero fundamental este punto acerca del objetivo metafísico de la obra y de la conexión del contenido de las dos partes extensas del diálogo. Si se acepta la afirmación de Scolnicov, eso implica que el debate entre Sócrates y Parménides en la primera parte del diálogo establece una investigación cuyo propósito es el ἐστί esencial de la Forma en contraste con los entes concretos, así como se demostró en el capítulo anterior del presente análisis.

---

<sup>152</sup> István Bodnár, "The Study of Natural Kinds in the Early Academy," in *Plato's Academy. Its workings and its history*, ed. Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani and Vassilis Karasmanis, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 153.

<sup>153</sup> Scolnicov, *Plato's*, 18.

Toda la descripción ontológica de las consecuencias del Uno, si el Uno se concibe como entidad ontológica, el Uno acaba no siendo, con lo cual no se concibe como entidad, nos orientan a deducciones que corresponden directamente a la problemática que se introduce en la primera parte del diálogo (133a y 135a), y, por extensión, a todos los intentos argumentativos de Parménides en el debate con Sócrates. Por lo tanto, considero que mi propia argumentación expuesta en el capítulo anterior acerca de la interpretación del diálogo y la temática argumentativa de Parménides que no funciona como una autocrítica de Platón, sino como una crítica al monismo de Parménides con la introducción del 'hueco' metafísico de las entidades Formales, se refleja en la elaboración de la primera hipótesis expuesta por Parménides. A partir de la primera hipótesis en la tercera parte del diálogo, se ofrece una autonegación filosófica de estilo literario de la tesis del propio Parménides. La personificación del caballo de Íbico con el filósofo de Elea y la vacilación que expresan las propias palabras de Parménides ante el trabajoso proceso dialéctico que se debía llevar a cabo, se reflejan en estas consecuencias lógicas.

Platón en el *Parménides* introduce el 'parricidio' del filósofo de Elea, y no en la lectura del *Sofista*. El proceso dialéctico que se elabora en la tercera parte del *Parménides* muestra que es el propio Parménides el que concluye que el Uno no puede ser, y si no es, ni siquiera es Uno. El *Parménides* es el lugar de la obra platónica donde se presenta el problema metafísico principal cuya explicación se basa en las distintas naturalezas entre Formas y entes particulares y cualquier interacción entre sus propias realidades. La gran consideración de Platón ahora es que ninguna entidad que se concibe en función empírica puede ser solamente uno, y si lo pretendiera, no sería, ni podría ser pensada o conocida.

## ii) El factor existencial ontológico en la argumentación de Parménides

Aparte de las once consecuencias expuestas y la deducción general en la primera hipótesis de Parménides, aparece una afirmación argumentativa, expuesta por Parménides, que encierra todo el sentido de la existencia del problema metafísico que surge en la primera parte del diálogo. Esta afirmación es el factor existencial que se presentó en el esquema descriptivo de la hipótesis 1, y se localiza posteriormente de la sexta consecuencia de Parménides, cuando se afirma lo siguiente:

‘οὐχ ἥπερ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπὸν καὶ τοῦ ταῦτοῦ.’

‘No, porque la naturaleza propia del Uno no es, sin duda, la de lo mismo.’ (139d4)

Desde mi punto de vista, la afirmación presente tiene un rol fundamental en la explicación de todo lo que se ha expuesto anteriormente. En el capítulo anterior, se destacó la importancia de la palabra *φύσις* (naturaleza) y su rol fundamental en el argumento de Parménides sobre lo incognoscible para la naturaleza humana (135a6). Ahora, Platón ofrece la razón fundamental y su sentido oculto y metafísico por la cual repele el monismo de Parménides de la doctrina de las *Formas* que son múltiples y complejas, del entorno inteligible.

El concepto de la naturaleza que se expone en esta afirmación introduce en el esquema lógico una distinción entre dos dimensiones existenciales, cuyas entidades contienen ciertas diferencias esenciales. Estas diferencias esenciales son las que el personaje Parménides evita percibir cuando expone su propia argumentación en la primera parte del diálogo, a diferencia de la exposición de las cuatro antinomias en esta tercera parte. En base a esto, considero que esta frase es el elemento clave para la comprensión del problema introducido en la primera parte del diálogo y su sentido absoluto determina todos los aspectos metafísicos que encierran los términos utilizados. Por consiguiente, lo que se tiene que investigar sobre la

afirmación anterior es cuál es particularmente la naturaleza del Uno y qué es esto 'mismo' cuya naturaleza se distingue de la del Uno.

Para comprender la metafísica de Platón se requiere una atención importante a la utilización, por parte de Platón, de los términos *ταὐτό*, *ὁμοιότης*, y *φύσις*. Según L. P. Gerson, los términos griegos *ταὐτό*<sup>154</sup>, *ἕτερον*, *ὅμοιον* se interpretan de manera diversa, a menudo en formas que oscurecen la metafísica<sup>155</sup>. Por ejemplo, *ταὐτόν* se traduce más comúnmente en inglés como 'same' (mismo), lo que, como era de esperar, causa al *ὅμοιον* que se traduzca como 'like' (parecido). De esto surge, según Gerson, que, si dos cosas son similares, por lo tanto, no son lo mismo. Pero los adjetivos *parecido* y *similar* no son conceptos metafísicos bien formados o perspicuos. No hay justificación para imponerlos así en Platón; sin embargo, al interpretar los términos de tal manera, los eruditos a menudo pierden la fuerza de los argumentos de Platón. Además, traducir *ταὐτόν* como 'mismo' amenaza con trivializar un concepto fundamental en Platón, y lo expone a confusiones. Para Gerson, la traducción adecuada del término *ταὐτόν* corresponde al concepto de 'identidad' y la del término *ὁμοιότης* a la 'mismidad'.<sup>156</sup> Por lo tanto, los términos *ταὐτόν* y *ὅμοιον* se atribuyen por parte de algunos editores e investigadores contemporáneos de manera equívoca, desorientando al lector del objetivo fundamental del autor. A causa de lo anterior, en primer lugar, considero necesario analizar los términos mencionados en su sentido filológico y semántico y, posteriormente, analizar el contenido metafísico de los términos en relación con el *Parménides*.

---

<sup>154</sup> En el dialecto Ático el pronombre neutro *ταὐτό* se expresa como *ταὐτόν* en nominativo y en dialecto jónico se expresa como *τῶντό*.

<sup>155</sup> Lloyd P. Gerson, "Plato on Identity, Sameness, and Difference," *The Review of Metaphysics* 58, no.2 (December 2004): 305.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 309-10.

### iii) La distinción entre ‘ταὐτόν’ y ‘ὅμοιον’

Tomando como base la traducción e interpretación deficiente de la frase por parte de los investigadores e intérpretes contemporáneos que, desde mi punto de vista, sirve como factor existencial para el problema del diálogo, procede el análisis filológico de los términos fundamentales de la frase. Primero, se examinará el término *ταὐτόν*, cuya traducción como ‘mismidad’ está equivocada porque no permite expresar su sentido absoluto y sus aspectos metafísicos.

En principio, cabe ocuparse del sentido absoluto de la palabra desde el punto de vista gramatical. Según Achilles Tzartanos el término *ταὐτό* consiste en el artículo neutro *τὸ* y el pronombre definido o repetitivo neutro *αὐτό*. Lo que sucede en el término es una crasis, es decir, una contracción que permite transformar las dos palabras en una. El pronombre *αὐτό* tiene tres significados:

- 1) Definición: como pronombre definido, *αὐτός- αὐτή- αὐτό* se utiliza precisamente para distinguir algo, de otros términos en la oración.
- 2) Repetición: cuando se utiliza para repetir algo que se ha hecho/dicho anteriormente.
- 3) Identidad: cuando se acompaña de artículo significa lo idéntico.<sup>157</sup>

J. Alemany Bolufer observa que el pronombre *αὐτός- αὐτή- αὐτό* junto con artículo tiene un carácter demostrativo que equivale al término *idem* en latín, y le atribuye el sentido de ‘el mismo’.<sup>158</sup> H. Weir Smyth, coincidiendo con las afirmaciones de A. Tzartanos, distingue la utilización de la palabra entre pronombre y adjetivo y afirma que cuando aparece la palabra junto con el artículo, tiene carácter adjetivo y

---

<sup>157</sup> Achilles Tzartanos, *Grammar of the Greek language of classical antiquity* (Athens: Siatras editorial, 2016), 80.

<sup>158</sup> Jose Alemany Bolufer, *Gramática de la lengua griega* (Madrid: Editorial Aldecoa, 1941), 209.

expresa el sentido de lo 'idéntico'.<sup>159</sup> Lo que permite observar, a través de estas referencias filológicas, que el término *ταυτόν* 'oscila' entre dos significados sinónimos, pero semánticamente diferentes, la *identidad* (*ταυτότης*) y la *mismidad* (*ὁμοιότης*).

El propósito principal de este punto es aclarar la diferencia semántica entre los dos términos y proceder a considerar la función existencial del término *identidad* mostrando su papel metafísico. En primer lugar, cabe señalar que *ὁμοιότης* es utilizado en varios sentidos en el griego clásico. Según Liddell & Scott, el adjetivo *ὅμοιος* significa: i) *similar* (*similis* en latín), ii) *el mismo* (*ὁ αὐτός*), iii) *el común*, en el sentido de que algo se comparte de manera igualitaria de todos, y iv) *igual*.<sup>160</sup> Es evidente, que el término admite la similitud absoluta, pero de dos cosas distintas; es decir, una comparación entre dos, por lo menos. La percepción de la similitud absoluta orienta a una mismidad particular entre los dos polos comparados. Sin embargo, esta mismidad particular no identifica los dos polos como una substancia en sí misma. Lo que es *ὅμοιον* (lo mismo) que algo no es necesariamente *ἴδιον* (idéntico) con este algo. Lo que es *ἴδιον* significa que es lo que pertenece a sí mismo.<sup>161</sup> Lo que es idéntico contiene a priori el concepto de la mismidad.<sup>162</sup> Ser idéntico con algo significa que tiene la propiedad de la mismidad por sí mismo. En

---

<sup>159</sup> Herbert Smyth, *Greek Grammar ed. Gordon Messing* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 302.

<sup>160</sup> Liddell & Scott, *Greek- English Lexicon*, 619.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 439.

<sup>162</sup> Lloyd Gerson afirma en "Plato on Identity, Sameness, and Difference," *The Review of Metaphysics* 58, no.2 (December 2004): 311, que la identidad es conceptualmente anterior a la mismidad. Para que el concepto de identidad efectúe su propio proceso de concientización se ha de percibir la propia mismidad consigo mismo, que justifica la unicidad de la entidad que se sabe idéntica consigo misma, y, por extensión supone la distinción de dicha entidad con lo que se relaciona. Desde mi punto de vista, no existe distinción si no hay una justificación a priori de tal mismidad por sí mismo. La identificación de cualquier entidad con su propio ser es la que procede a la creación de la distinción con los demás. Soy *ἕτερον* porque, siendo lo que soy, me distingo de lo demás en virtud de esta identificación que tiene como característica fundamental la mismidad de sus propios aspectos ontológicos.

contraste, la mismidad no incluye el concepto de la identidad. Lo que es lo mismo que algo puede ser i) absolutamente similar con este algo, ii) absolutamente igual que este algo, iii) absolutamente común con este algo, pero no puede *ser* de ningún modo este algo.

Un primer ejemplo lingüístico es el siguiente: supongamos que el padre (x) es el mismo que su hijo (y). El padre es semejante e idéntico a sí mismo. El hijo es semejante e idéntico a sí mismo también. Sin embargo, el hijo no puede ser idéntico al padre ni el padre al hijo.

Es decir,

$$\text{i) } x \approx x \rightarrow x \equiv x$$

$$\text{ii) } y \approx y \rightarrow x \equiv x$$

$$\text{iii) } x \approx y \rightarrow x \neq y$$

Esto sucede porque la identidad implica unidad absoluta; es decir, una coincidencia absoluta de una existencia (x) con todos sus propios aspectos existenciales-ontológicos (materia, espacio-tiempo, energía). Si un aspecto existencial no coincide con los aspectos existenciales de otra entidad, no existe identidad entre estas dos entidades. En la noción de la identidad los aspectos lógicos y ontológicos están inextricablemente entrelazados. Algunas investigaciones acerca de la identidad intentan separar desde el principio estos aspectos y concentrarse en las características lógicas de la identidad, pero las preguntas ontológicas o los supuestos tácitos normalmente emergen muy pronto.<sup>163</sup> Por lo tanto, si suponemos que el padre (x) que se mencionó en el ejemplo anterior está frente a su propio clon, tendremos dos entidades totalmente iguales (*ὁμοιοιαι*), pero, sin duda, no idénticas en el sentido

---

<sup>163</sup> Dietmar von der Pfordten, "Absolute Identity/Unity," *The Review of Metaphysics* 62, no. 4 (June 2009): 803.

de la identidad individual. La mismidad absoluta de las dos entidades no puede establecer que las dos entidades forman existencialmente una entidad idéntica; es decir, no son el mismo individuo, sino dos polos existentes. La razón se basa en la diferencia de dos aspectos ontológicos que son inherentes a su propia identidad ontológica: el *espacio* y el *tiempo*.

Aunque todas las características físicas sean iguales entre las dos entidades, i) el tiempo de la creación de la una no coincide con el de la otra y ii) el espacio que ocupa cada entidad en un tiempo definido (t) constituyen una distinción pragmática distinta entre los dos polos. El razonamiento que resulta de la percepción inicial establece los criterios necesarios que justifican la distinción existencial entre las dos entidades y la constitución de la propia identidad de cada uno de los dos polos. Eso implica que cada entidad contiene sus propias características ontológicas únicas que permiten completar su conjunto existencial, es decir, su propia sustancia en el mundo concreto. Por consiguiente, la distancia esencial entre identidad y mismidad es más amplia de lo que lingüísticamente parece ser. El énfasis se ha de poner entonces particularmente en la sustancia existencial de los entes y su identidad individual.

Desde mi punto de vista, considero que este es el núcleo de todo el *Parménides*. El punto donde el Uno se tiene que percibir como un ente ontológico con su propia identidad individual interactuando en el mundo concreto con los demás entes (τὰ ὄντα) es el elemento fundamental que hace explícita cualquier paradoja que surge acerca de la 'comunicación' de las Formas con las cosas sensibles. La atribución del término *ταὐτόν* como identidad individual y no como mismidad o semejanza en la afirmación de Parménides en 139d es la clave para la comprensión de la objeción de Parménides que representa literalmente su propia autocrítica, creada por Platón.

Por las razones anunciadas anteriormente, considero relevante presentar algunas interpretaciones contemporáneas del *Parménides* acerca del término *ταὐτόν* y la función del término en el proceso lógico de la argumentación de Parménides según los intérpretes anunciados. En primer lugar, se ofrecerá la versión de R. Allen en su obra *Plato's Parmenides*. Según la edición de Allen, el pasaje de 139d que constituye la base de mi propio interés en el análisis presente se atribuye así:

'But if as itself it is in no way different; it will not be different from anything.

- Correct.

-Nor will it be the same as itself.

-Why not?

-The nature of Unity is surely not also that of sameness.' (139c8-139d3)

Lo que se observa en la traducción de Allen es que el Uno (τό ἓν) se interpreta como Unidad y el término *ταὐτόν* como 'mismidad' (sameness). Según Allen, la base sobre la cual se sostiene que la Unidad (τό ἓν) no puede ser igual ni diferente de cualquier otra cosa es simple, clara y convincente, dadas las premisas de las que depende esta deducción.<sup>164</sup> Se deduce, y exactamente por la misma razón, que la Unidad no puede ser la misma que ella. El argumento en este punto distingue cuidadosamente la Unidad de la mismidad debido a la conexión de la mismidad con la pluralidad. Esto significa que cuando una cosa llega a ser la misma que muchas, no llega a ser una. Por lo tanto, la Unidad no puede ser la misma o diferente en virtud de su propia naturaleza; y no puede ser la misma o diferente en virtud de la mismidad o de la diferencia, porque, por consiguiente, no sería una.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Allen, *Plato's*, 235.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 235.

Sin embargo, considero que Allen se equivoca en un punto fundamental acerca del silogismo lógico del *Uno* en relación consigo mismo y los demás. La interpretación del  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$  como Unidad y del  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  como mismidad destaca el sentido ontológico de la afirmación del Uno como uno, es decir, un individuo 'identificado' como *Uno*. Esto tiene como consecuencia centrarse solamente en las propiedades numéricas del término Unidad y desperdiciar la importancia fundamental de la percepción del número Uno como una entidad individual y las deducciones ambiguas que surgen a través del análisis lógico. El término  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  dirige todo el aspecto ontológico que contiene su significado absoluto a la orientación pragmática que se aplica al término que se puede identificar (ser idéntico). Porque, así como se demostró anteriormente, lo idéntico implica unidad absoluta. Por consiguiente, ser una entidad real idéntica con otra es imposible. Sin embargo, por la naturaleza del propio número Uno, se hace imposible ser el Uno idéntico consigo mismo, porque eso implicaría que, para identificar el Uno como uno, se tiene que concebirlo empíricamente como algo particular con propiedades propias capaces de justificarlo en un entorno ontológico.

En la misma orientación interpretativa se encuentra Francis M. Cornford. El intérprete inglés anota que el uno que estamos suponiendo no tiene otro carácter, entonces 'Uno' y 'Lo mismo' son dos significados diferentes.<sup>166</sup> Si el Uno tiene solo un carácter y vamos a decir ahora que ese carácter es la mismidad, por consiguiente, el Uno no puede poseer (o ser) también la unicidad porque sería un absurdo que iría en contra de la hipótesis. Sin embargo, igual que Allen, Cornford no analiza el asunto fundamental metafísico que surge con la comparación de estos dos términos ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ ,  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ). Toda la explicación necesaria se encuentra en la utilización de la palabra  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , por parte de Platón, y su sentido profundo metafísico que distingue

---

<sup>166</sup> Cornford, *Plato*, 192.

necesariamente la realidad aritmética del Uno desde la realidad ontológica del término *ταὐτόν*.

En seguida, quisiera presentar la atribución de Kenneth Sayre sobre el pasaje de 139d. Sayre en su interesante ponencia acerca del *Parménides* traduce el pasaje así:

‘Moreover, neither will it be the same as itself.

- How not?

- The very nature of the One and that of Sameness presumably are not the same.’

(139d1-3)

Igual que la traducción de Allen y Cornford, Sayre traduce la palabra *ταὐτόν* como mismidad, alejándose de la perspectiva metafísica que atribuye el término de la identidad. Sin embargo, el término *τοῦ ἐνὸς* está bien atribuido (of the One) enfocando al núcleo de la temática de la argumentación que es el análisis del propio Uno, como tal. Sayre afirma que, si la Unidad y la mismidad no son idénticas en virtud de sus naturalezas, entonces este Uno no puede ser igual que cualquier otra cosa, simplemente en virtud de sí mismo. Para ser igual que cualquier cosa, debería tener el carácter adicional de igualdad.<sup>167</sup> Es evidente, que la interpretación de Sayre está siguiendo la vía interpretativa de Cornford y Allen, expresando la argumentación lógica donde el Uno no puede ser Uno si contiene dos caracteres; es decir, ser Uno y ser igual que sí mismo u otra cosa. De tal manera, no hay una explicación más profunda que enseñe cuál es la razón que la naturaleza del Uno no permite al Uno ser idéntico consigo mismo.

Por último, quisiera presentar la interpretación de Samuel Scolnicov acerca del pasaje tratado. Según Scolnicov tenemos la siguiente traducción:

---

<sup>167</sup> Sayre, *Parmenides' lesson*, 147.

‘Moreover, neither will it be the same as itself.

– How not?

-The nature of the one is surely not the same as that of the same.’ (139d1-3)

Scolnicov atribuye el  $\epsilon\nu$  como Uno, es decir, como una entidad real que se identifica como Uno y es el sujeto del verbo ‘ser’, pero, igual que Allen, ignora la interpretación del término  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  como identidad. Scolnicov afirma que una comparación ‘a = b’ implica la posibilidad de una distinción, posteriormente negada, entre a y b. Incluso una relación reflexiva, del tipo a = a, implicaría la distinción entre los términos de la relación, para identificar, posteriormente, los dos términos previamente separados. Pero cualquier distinción de este tipo (o de cualquier tipo) está excluida por la hipótesis. Si el Uno fuera igual a sí mismo, no sería uno consigo mismo, ya que sería a la vez ambos términos de la relación. Además, ser el mismo es diferente de ser Uno. Por lo tanto, el Uno no puede ser lo mismo que ninguna cosa (ni siquiera lo mismo), ya que esto requeriría una atribución adicional, es decir, ‘ser lo mismo que’ y esto es negado por la hipótesis, según la cual el Uno no es más que ‘no múltiple’.<sup>168</sup> Sin embargo, considero que Scolnicov, sobrepasando la importancia metafísica que contiene el término  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , no logra reconocer que la relación de los dos polos comparados implica una interacción *ontológica*. Aunque Scolnicov comprenda la identificación necesaria que surge entre los dos polos comparados, sobrepasa este punto lógico fundamental, donde la realización de esta acción (identificar) implica una naturaleza pragmática, totalmente vinculada con el entorno natural pragmático. Por lo tanto, el Uno, como número, contiene esencialmente una naturaleza distinta de la naturaleza del proceso de identificar una cosa con otra, tal como apunta Platón por medio de Parménides.

---

<sup>168</sup> Scolnicov, *Plato's*, 87.

#### iv) La naturaleza de los términos ‘Uno’ y ‘ταὐτόν’

En base de la justificación de la diferencia esencial entre identidad y mismidad el análisis procede a la temática de la naturaleza de los términos *Uno* y *ταὐτόν*. El presente análisis se enfocará en la definición de la propia naturaleza del Uno y su función esencial. De la misma manera se demostrará cuál es la naturaleza del término *ταὐτόν* y, por consiguiente, se nos ofrecerá este elemento metafísico que justifica la problemática en la interacción entre Uno e identidad. Según la afirmación de Parménides: ‘la naturaleza propia del Uno no es la de *ταὐτόν*’ (139d). Si aceptamos que el término *ταὐτόν* corresponde al término *identidad*, por lo tanto, se tiene que demostrar cuál es la propia naturaleza de la identidad y en que consiste su diferencia con la naturaleza del Uno.

Atendiendo a la perspectiva ontológica del diálogo, considero que Platón pone un énfasis especial en la naturaleza de las entidades concretas (*τά ὄντα*), en cuanto muestra su propia interacción con su entorno natural, es decir, la dimensión ontológica en el mundo concreto. Es evidente que Platón, en esta dimensión existencial, reconoce el carácter mudable que cualquier entidad que pertenece a esta naturaleza tiene, a saber, i) un inicio, ii) un *γίγνεται* continuo, y iii) un fin. El inicio-creación (*γένεσις*) manifiesta la forma de las entidades y el fin (*φθορά*) la destrucción de esta forma. En este ámbito concreto estas entidades-cosas se perciben como unidades individuales, que interactúan entre sí creando los fenómenos del su propio entorno. En el mismo motivo de percepción del sentido de la naturaleza está Aristóteles, que, según él, se llama Naturaleza en el sentido fundamental de la palabra, a aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas y por sí mismas.<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Ana Maria Minecan, *Fundamentos de física Aristotélica. La estructura del cosmos y su esencia* (Madrid: Ediciones Antígona, 2018), 21.

Edward Halper anota que la física antigua comprende la interacción de las cosas a través del término sustancia.<sup>170</sup> Según Halper, hay sustancias y hay atributos. Las primeras son esenciales y estos últimos son accidentales, es decir, surgen a través de la interacción de las entidades concretas entre sí mismas. Las sustancias, que Halper nomina en su artículo, son estas figuras fenoménicas que contienen la energía necesaria para interactuar en el entorno físico, es decir, las entidades individuales que participan en el *κόσμος* (τὰ ὄντα). Sin embargo, esta interacción entre las entidades individuales sucede en un entorno específico que es responsable de la propia sustancia de las entidades y sus propios fenómenos. Este entorno específico es el *κόσμος* que se define por su propia naturaleza (*φύσις*). La *φύσις* del *κόσμος* caracteriza la esencia del entorno específico, es decir, lo que es este *κόσμος*.

Como es bien sabido, Platón concibe dos diferentes ámbitos de la realidad, es decir, piensa la realidad como heterogénea. Uno es el ámbito de la realidad objetiva que es inmutable (*εἶναι*) y el otro es el mundo de la realidad del devenir (*γίγνεται*) que es mudable. En la *República* (490a-b) Platón contrasta las cosas que naturalmente, o por naturaleza (*πεφυκώς*) son, con las muchas cosas que devienen (*γίγνονται*), con lo que parece estar negando que los objetos sensibles sean por naturaleza.<sup>171</sup> Según Platón, el intento de definir estos dos ámbitos de realidad requiere su división:

‘ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιετέον τάδε: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν’

‘En mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: qué es lo que es siempre y no deviene, y qué lo que deviene continuamente pero nunca es.’ (*Timeo*, 27d).

<sup>170</sup> Edward Halper, “The rationality of being,” *The Review of Metaphysics* 68, no. 3 (2015): 502.

<sup>171</sup> Richard J. Ketchum, “Plato on Real Being,” *American Philosophical Quarterly* 17, no.3, (July 1980): 215.

La distinción entre estas dos naturalezas introduce una división esencial sobre lo que constituye el entorno de estos dos ámbitos de realidad, es decir, su propia naturaleza. La naturaleza de los ámbitos muestra su diferencia esencial. La afirmación de la existencia de un 'ámbito de las Formas' independiente e independiente del 'mundo sensible' significa la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales, anteriores al mundo de los fenómenos, de las cuales derivan su entidad todas las cosas de este 'mundo sensible'. La persistente búsqueda de definiciones por parte de Sócrates en los 'diálogos de definición', condujo a Platón a postular las Formas como fundamento de las definiciones y del conocimiento verdadero. Para que las definiciones sean verdaderas intemporalmente, sus objetos deben ser tan inmutables como ellas. Así que, aparte del entorno de los particulares en constante cambio, existe un entorno de significados inmutables, u objetos definidos, al que la mente tiene acceso.<sup>172</sup>

La perspectiva de la metafísica de Platón busca establecer un vínculo que relacione estos dos ámbitos de realidad, para que el conocimiento (γνῶσις) tenga un fundamento sólido y las cosas, una estructura esencial reconocible, de modo que se realice una realidad integral. La naturaleza formal fundamenta la ὑπόστασις de cualquier entidad que pertenece al mundo. La ὑπόστασις es un término aristotélico que expresa la esencia pragmática de un individuo, que contiene en sí todo lo que necesita una cosa para que sea real, y ofrece existencia al mismo tiempo a las designaciones adicionales que llamamos 'concurrentes', y es la razón de cualquier actividad o acción de los propios individuos-cosas.<sup>173</sup> Según Descartes con el término *substantia* (ὑπόστασις) se puede entender solamente esta cosa que existe de tal manera que no depende de ninguna cosa distinta de sí misma para su propia

---

<sup>172</sup> Gosling, *Platón*, 190.

<sup>173</sup> Étienne Gilson, *L'être et l'essence* (Paris: VRIN, 1948), 154-155.

existencia.<sup>174</sup> Esta substancia de cualquier entidad está fundamentada por su propia naturaleza. El parámetro fundamental que establece su propio ser, es decir, la ‘forma’ existencial determina el género, *τό γένος*.

El concepto de *εἶδος*, la *Forma*, que la filosofía platónica introdujo, establece un prototipo ambiguo, en el sentido de que lo que hay que comprender en todos estos casos es la manera en que estas realidades superiores son independientes de sus diferentes manifestaciones, basándose en el mundo del pensamiento, de una naturaleza distinta que la naturaleza pragmática-ontológica. En el *Parménides*, Platón se refiere a las Formas que existen ‘por separado’ (130b); en otra parte, Platón se refiere a las Formas que existe ‘en sí mismas’ (*Phd.* 65d; *Symp.* 211b; *Parm.* 129a), o que no están en otra cosa que no sean ellas mismas (*Tim.* 52a). Para los pensadores contemporáneos esto parece bastante oscuro, y, según ellos, no parece significar que las Formas están literalmente en otro lugar que sus casos sensibles; estrictamente hablando no están en un lugar en absoluto.<sup>175</sup> Eso sucede porque el núcleo de la perspectiva platónica acerca de las Formas tiene como elemento fundamental su propia naturaleza, y lo que realmente distingue a las cosas sensibles es su realidad cosmológica, en tanto que las Formas en sí mismas no están en el espacio ni en la materia, aunque resultan esenciales en la constitución y comprensión de la propia realidad del *κόσμος*.

La Forma no puede estar ‘compuesta’ de partes materiales, sino que siendo ‘simple’, admite la complejidad de ‘partes inteligibles’. Aunque en los diálogos del período medio Platón parece concebir las Formas como unidades simples, en los diálogos eléatas se hace consciente de la dificultad intrínseca de lo simple y acaba por dar un

---

<sup>174</sup> René Descartes, *Principles of philosophy 1*, ed. Valentine Miller (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1984), 51.

<sup>175</sup> Andrew Mason, *Plato* (New York: Routledge, 2014), 31.

giro en tal sentido en el *Sofista* donde admite que las Formas están compuestas de partes, y así, por ejemplo, describe el no-ser relativo como una ‘parte’ del género de la Diferencia. Como señalan Hermann y Chrysakopoulou, los términos ‘simple’ y ‘complejo’ en este contexto particular pueden recordar a algunos lectores un pasaje del *Teeteto* conocido como ‘El sueño de Sócrates’.<sup>176</sup> Platón hace que Sócrates exponga una teoría que trata de diferenciar entre aquellas cosas que se pueden expresar mediante un logotipo o una explicación racional, y aquellas que no se pueden expresar. De lo ‘simple’, de acuerdo con esta teoría, no se puede decir nada (excepto su nombre), porque cualquier explicación tendría que emplear conceptos adicionales para describirlo, conceptos que, como ellos mismos, son diferentes del concepto ‘simple’ que están tratando de capturar.

Por otro lado, un ‘individuo’, explica el propio Sueño, es esencialmente una ‘complejidad (literalmente, un ‘entrelazado’) de nombres’ (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν, 202b). Entre las consideraciones importantes que describen lo ‘simple’ en el sueño está la condición de que no se puede dar cuenta de ello. El *Parménides* presenta la misma afirmación para el concepto ‘en sí mismo’ explorado, por ejemplo, en el Argumento I (142a). Esta es la esencia de lo que sucede en el Argumento I y se repite en otros Argumentos correspondientes, también destinados a obtener lo ‘simple’ (IV, VI, VIII), aunque solo sea para mostrar que, sin relaciones, sigue siendo inconcebible.<sup>177</sup> Por ello, en el *Sofista* presenta las Formas como unidades complejas compuestas de partes que dan razón de la complejidad del λόγος y del κόσμος. Esta nueva perspectiva le permite ahondar en la comprensión de las unidades formales y de todo lo que depende de ellas.

---

<sup>176</sup> Platón, *Teeteto*, 201d-202c.

<sup>177</sup> Arnold Hermann, and Sylvana Chrysakopoulou, *Plato's Parmenides: Text, Translation, and Introductory Essay* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010), 30-3.

Volviendo a nuestro texto, el hecho de que se puede observar cualquier acción y actividad de lo que es real en la 'existencia real' se interpreta como un aspecto exterior de la propia naturaleza de los entes. Estos despliegan sus acciones solo porque cada uno de ellos es en sí mismo algo que ejerce una acción o recibe un efecto de otro, como se observó anteriormente en el esquema que muestra las correspondencias de las consecuencias lógicas del Argumento I para las cantidades físicas. Según Gilson, este es el núcleo de lo verdaderamente real: 'el ente es esta energía que por causa de sí cada ente es lo que es y existe individualmente como una realidad autónoma'.<sup>178</sup>

Las Formas son el prototipo eterno, pero no pueden estar totalmente aisladas de las cosas físicas del devenir porque dan razón de ellas como principios de su esencia inteligible. La naturaleza de las Formas carece de 'cuerpo', es inmaterial. Las Formas son captadas por el *νοῦς* y son por excelencia inteligibles.<sup>179</sup> Las entidades matemáticas tienen las mismas características de eternidad y estabilidad que las Formas. Los objetos del uso de su práctica matemática, por ejemplo, un teorema, describen sus verdades matemáticas eternas y sus relaciones estructurales. Para Platón, las verdaderas proposiciones matemáticas son ciertas por naturaleza, porque existe una necesidad que emana de su propia naturaleza infinita, eterna, sin forma material, ni límites espaciales. El Uno, tomado como entidad matemática, tiene una naturaleza noética que fundamenta su propia esencia y su función "natural" como entidad. El concepto natural indica el entorno de aplicabilidad de la entidad, es decir, la dimensión cósmica porque todo lo que es, es necesariamente una unidad.

Es fundamental comprender en este punto que Platón tiene como propósito principal mostrar la importancia de la diferencia absoluta entre los dos ámbitos de

---

<sup>178</sup> Gilson, *L'Être*, 156.

<sup>179</sup> Halper, "The rationality," 500.

‘realidad’ y las entidades que pertenecen a cada uno de estos dos ámbitos. Marije Martijn afirma que una verdadera *división* (διαίρεσις) platónica, de cualquier tipo, es una división de cosas que están en el mismo nivel dentro de una taxonomía, ya sea ontológica, semántica o de otro tipo. Dado que *εἶναι* y *γίγνεται* son esencialmente diferentes, y en muchos aspectos resultan contrarios entre sí, inauguran dos niveles ontológicos diferentes.<sup>180</sup> Esto significa que lo inmutable que representa la realidad inteligible no se puede ni distinguir ni relacionar esencialmente con las propiedades fundamentales de la realidad sensible, es decir, el entorno ontológico porque sus propias naturalezas establecen unos niveles de comparación no solo diferentes, sino totalmente exógenos el uno del otro. Por lo tanto, cualquier concepción que vincula la esencia de las entidades formales con la esencia de las entidades particulares no se puede realizar. Cualquier intento de concebir un acto real entre una entidad matemática y una entidad ontológica, o, más concretamente, concebir un *número* (ἀριθμός) como un ente sensible que contiene todas las propiedades físicas de una entidad particular es absurdo.

Para Platón, el término aritmética corresponde a la ciencia que considera los números por sí mismos y no necesariamente en su relación con la actividad de la *μετρητική* que Platón distingue en el *Protágoras* (356d) como fenómeno de la vida cotidiana.<sup>181</sup> La división que realiza Platón entre estas dos artes *-ἀριθμητική* y *μετρητική-* muestra que el número, como una entidad abstracta y captada solamente por el *νοῦς*, se inserta en el mundo intermedio entre las Formas y los entes sensibles, constituyendo una dimensión que con la que opera la *διάνοια*.<sup>182</sup> Platón tiene un concepto teórico de ‘número puro’, cuyo conocimiento es una acción del poder cognitivo de la mente, que ascendiente desde la infinidad de los entes

---

<sup>180</sup> Marije Martijn, “Proclus on the order of philosophy of nature,” *Synthese* 174, no. 2 (May 2010): 212.

<sup>181</sup> David Fowler, *The mathematics of Plato’s Academy* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 106.

<sup>182</sup> Julia Annas, *An introduction to Plato’s Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 248.

sensibles a los números inteligibles y, en consecuencia, al conocimiento del Uno.<sup>183</sup> La pureza del Uno como número es una consecuencia lógica que surge de su propia naturaleza, es decir, de su propio *εἶδος*. El *εἶδος* del Uno justifica su propia esencia numérica, y lo fundamenta como entidad matemática que es totalmente distinta de las entidades que percibimos en el entorno pragmático a través de los sentidos. El *εἶδος* la razón que justifica la eterna existencia del Uno, es una razón distinta del sentido del *γένος*. El Uno no es creado y no *se convierte* (*γίγνεται*) o se modifica por la influencia del tiempo, del espacio o de cualquier otro factor distinto de su entorno.

El núcleo de esta perspectiva platónica coincide parcialmente con el pensamiento contemporáneo de Gottlob Frege, considerado como padre de la lógica matemática y de la filosofía analítica. Según Frege, el número no se abstrae de las cosas como el color, el peso y la dureza. Para Frege, el número no es espacial ni físico –en el sentido pragmático- ni una idea subjetiva, sino objetiva y no sensible, atacando la perspectiva que entiende que las matemáticas implican el estudio de las propiedades físicas.<sup>184</sup> El propósito fundamental del pensamiento de Frege era demostrar que la aritmética era una rama de la lógica y que, como tal, no necesitaba de la experiencia ni de la intuición para demostrar sus principios. Para Platón, según el paradigma de la línea de la *República*, el conocimiento matemático solo puede alcanzarse después de un cierto trato con las cosas sensibles, aunque los números sean realidades objetivas, no inventadas sino descubiertas por el intelecto humano. Sin embargo, considero que Platón en toda la tercera parte del *Parménides* muestra este punto metafísico que declara los números como una realidad distinta de la ontológica e intermedia con la de las Formas. Es decir, que la naturaleza de los

---

<sup>183</sup> Triantafyllia Zelka, “Η οντολογική σύλληψη του αριθμού στον ύστερο Πλάτωνα,” in *Θέματα οντολογίας-μεταφυσικής, φιλοσοφίας των μαθηματικών και λογικής*, ed. Melina Mouzala (Athens: Gutenberg, 2018), 296.

<sup>184</sup> Gottlob Frege, *The foundations of arithmetic*, trans. J. L. Austin (Oxford: Blackwell, 1980), 58-9.

números contiene un carácter absolutamente estable y ajeno a la función óptica. A mi modo de ver, considero que el punto crucial se concentra en la esencia cuantitativa absoluta del número que puede interpretar a la realidad pragmática y sensible mediante los aspectos físicos que se expresan por la matemática en contraste con la naturaleza de las entidades formales, que solo a través de la dialéctica y la lógica son comprensibles en su propio ser. Y la naturaleza de las entidades matemáticas, que los números comparten, tienen la propiedad de conservar su propia esencia mientras ellos reciben presentaciones axiomáticas que pueden variar radicalmente.<sup>185</sup>

En este punto, introducimos el análisis acerca de la naturaleza del término ταὐτόν que corresponde a la identidad y se aplica, en cierto modo, relativo y derivado, también en el mundo del devenir (γίγνεται), donde las entidades son re-creaciones concretas de un creador particular, en un espacio y tiempo definido. Pero ¿qué es eso que caracteriza la identidad?

Ahora es preciso mostrar las razones que justifican la identidad como concepto ontológico que fundamenta la existencia de cada individuo real, es decir, cada 'cosa'. La identidad es el conjunto de propiedades que determinan la naturaleza particular de un individuo o un conjunto de entidades, y, también, es el conjunto de características que distingue a un miembro que es parte de un conjunto de otros miembros. De lo anterior, se puede observar que la identidad contiene dos funciones como fenómeno: i) establecer lo que una cosa 'es' y ii) distinguirla de las otras. Sin embargo, antes de analizar las funciones de la identidad que caracterizan el significado del término, me parece pertinente explicar la inclusión de la palabra 'fenómeno' para mostrar el entorno natural del término ταὐτόν, es decir, su propia

---

<sup>185</sup> Rota Sharp and Robert Sokolowski, "Syntax, Semantics, and the Problem of the Identity of Mathematical Objects," *Philosophy of Science* 55, no. 3 (1988): 376.

φύσις. Fenómeno es toda manifestación que se hace presente a la consciencia de un sujeto y aparece como objeto de su percepción. Es decir, la existencia de un fenómeno se basa en la percepción de un sujeto, cuya capacidad sensible justifica las propiedades y la apariencia real de este fenómeno. El fenómeno tiene que captarse por los sentidos de un sujeto. Los sentidos perciben el acto de la aparición, es decir, el fenómeno, y este acto se convierte en el objeto central que determina todas las propiedades de la actividad realizada en un entorno definido del que el sujeto y el objeto participan realmente.<sup>186</sup>

En otras palabras, el fenómeno está vinculado con las propiedades fundamentales del mundo sensible según la división platónica y, por extensión, los fenómenos son asociados a la percepción. Aunque todos los conceptos se adquieren a través del aprendizaje de un lenguaje, la reflexión consciente sobre el origen y la naturaleza de los conceptos de las cosas sensibles revela que están conectados a la percepción que es una capacidad autónoma, porque su actividad es una consecuencia de la estructura material de los sentidos y los objetos materiales del mundo externo.<sup>187</sup> Por consiguiente, el fenómeno es un concepto cuya existencia depende de la interacción entre los entes que forman parte del mundo sensible. Esto implica que la identidad de los fenómenos que corresponden al mundo sensible es totalmente distinta de la que corresponde al entorno noético y estable. El cambio constante y la multiplicidad de las 'cosas' que interactúan entre sí establecen que tal identidad sea definida en función de tales limitaciones.

---

<sup>186</sup> Según Kant, fenómeno es todo lo que es representado por medio de un sentido y suministra, desde luego, casos, a partir de los cuales es posible una regla según la cual algo acontece habitualmente, pero nunca expresa que el resultado sea necesario (Immanuel Kant, *Critica de la razón pura*, trans. Pedro Ribas (Madrid: Taurus, 2019), 133-34). Por lo tanto, Kant declara que el fenómeno es estrictamente vinculado con lo empírico, es decir, todo lo que se percibe a través de los sentidos en un espacio y tiempo definido.

<sup>187</sup> Allan Silverman, "Plato on Perception and 'Commons'," *The Classical Quarterly* 40, no. 1 (1990): 170-74.

Las funciones de la identidad, es decir, establecer lo que es una cosa sensible y distinguirla de otras, se realizan en el entorno sensible. Más analíticamente, en el entorno físico del mundo mutable, el proceso de la identificación de una 'cosa' se inicia con la actualización de los sentidos. Los sentidos capturan las informaciones externas que se ofrecen en el entorno físico y las 'transportan' a la capacidad de la percepción. Los sentidos constituyen la fase inicial y necesaria para que la percepción procese toda la información capturada. Esta interpretación de informaciones es la que produce la posibilidad de reconocer los elementos que forman parte del entorno físico. La recepción de la información exterior hace posible el reconocimiento de las distintas entidades para habilitar la interacción entre el sujeto y las entidades del mundo físico. La percepción posibilita la identificación de cada entidad respecto a los principios lógicos que rigen cada una de esta información.

Platón con la descripción de las consecuencias que surgen en la primera hipótesis expuesta por Parménides (137d-142a), cita las características físicas básicas que definen los fenómenos empíricos como reales, al tiempo que declara la diferencia decisiva entre los dos ámbitos (sensible e inteligible).

Desde mi punto de vista, la argumentación de Parménides en la tercera parte del diálogo (137c4-166c) ofrece una descripción analítica y literal del mundo mutable. En la hipótesis 1 (137d-142a) se ofrecen los elementos fundamentales que constituyen la presencia esencial de cualquier entidad en el mundo mutable. Estos elementos son las características físicas que se realizan en cada entidad sensible y ofrecen a las entidades una cierta imagen ontológica. Eso significa que las entidades sensibles incluyen propiedades físicas que tienen un rol especial y único en el mundo. Las propiedades físicas que tiene cada entidad sensible constituyen su modo de 'ser'. La 'unicidad' de las entidades que se determina por las propiedades

particulares de cada entidad en correspondencia con la propia naturaleza del mundo son las razones fundamentales que establecen el término de la identidad como concepto ontológico, cuya existencia es una necesidad fundamental para la función interactiva del mundo.

La identidad es la deducción necesaria que surge a través de la combinación de lo sensible y lo inteligible y ofrece significado al mundo del sujeto. Este concepto de identidad caracteriza a cualquier individuo que contiene una materia concreta, ocupa espacio en un tiempo definido, actúa y recibe la energía de una acción. La aplicación de la identidad en el entorno físico es lo que permite la acción de nominar a un individuo-cosa.

La relación entre el nombre y la identificación de lo que es (ὄν) se introduce, entre otros textos, en el siguiente pasaje del *Crátilo* donde Sócrates afirma:

“Εουκε τοίνυν ἐκ λόγου ὀνόματι συγκεκριοτημένῳ, λέγοντος ὅτι τοῦτ’ ἔστιν ὄν, οὗ τυγχάνει ζήτημα <ὄν>, [τὸ] ὄνομα. μᾶλλον δὲ ἂν αὐτὸ γνοίης ἐν ᾧ λέγομεν τὸ ὀνομαστόν· ἐνταῦθα γὰρ σαφῶς λέγει τοῦτο εἶναι ὄν οὗ μᾶσμα ἐστίν.’

‘Pues bien, ‘nombre’ (ὄνομα) se parece a un nombre formado por una frase que afirma que *ónoma* es el ser<sup>188</sup> (ὄν) sobre el que versa la investigación (ζήτημα). Aunque lo reconocerías mejor en lo que llamamos nombrable (ὀνομαστόν) ya que en este caso afirma que el nombre es *el ser del que hay una investigación*’ (421a-b).

Platón hace referencia al vínculo estricto entre ‘nombre’ y ‘ente’ anotando la raíz común entre los dos términos. El *ὄνομα* (nombre), según Platón, dice los entes a través de la investigación, es decir, a través de la razón. Todo el proceso de la

---

<sup>188</sup> Desde mi punto de vista, considero que la interpretación del término *ὄν* tiene que ser como ‘ente’ y no ‘ser’ que corresponde al termino *εἶναι*. La presente traducción elaborada por J. L. Calvo del editorial Gredos no ofrece el sentido metafísico que contiene el pensamiento platónico mostrando la función puramente ontológica del término *ὄνομα*.

identificación de entes posibilita el proceso de nominarlos. Lo que se necesita nominar es este individuo que tiene a priori la necesidad de establecerse en el mundo real como algo concreto y específico y distinguirse de los demás. Más concretamente, la unicidad que se realiza en el mundo se fundamenta por la identidad del propio ente que es a la vez un miembro de su clase y un individuo único irrepetible. La naturaleza del entorno físico condiciona la realización de la definición de los individuos y su propia distinción de los demás, justificando la propia unicidad de los individuos-entes y su función mutable e interactiva con su entorno natural.

Como bien afirma Cornford, el Uno de la Hipótesis 1 es indivisible y único. Platón en toda la argumentación de la Hipótesis 1 muestra el carácter aritmético del Uno que no puede ser nada más que Uno. Cornford comprende este asunto importante. Más concretamente, Cornford anota que:

‘Del Uno, en 140a, se establece explícitamente que no puede tener ningún otro carácter. El Uno es uno y nada más. Si ‘es’ quiere decir o implica que ‘existe’, entonces, el Uno poseería un segundo carácter, la existencia.’<sup>189</sup>

La existencia del Uno es un asunto que por su propia esencia del término crea contradicciones al Uno. ¿Si el Uno existe qué es esto lo que no lo deja ser Uno? En este punto, considero que Cornford está ‘atrapado’ en el tema de la unicidad del Uno, que, aunque reconoce que la existencia del Uno es un asunto problemático sobre el carácter esencial del Uno, no concibe el problema fundamental que surge percibiendo el Uno como único.<sup>190</sup> La unicidad es un concepto naturalmente ontológico, cuya existencia se vincula con la distinción de las otras entidades y requiere necesariamente una identidad ontológica. La ‘nominación’ de una entidad

---

<sup>189</sup> Cornford, *Plato*, 183.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 184.

es un proceso racional cuya posibilidad se basa en la identidad de los entes. Por consiguiente, en el *Crátilo* se ofrece un elemento metafísico muy relevante para la comprensión de la función de los entes como individuos identificados en un género común y definido, de cara a la posibilidad de nombrarlos.

#### v) La paradoja del Uno 'identificado'

En el apartado anterior se mostró que las naturalezas del Uno y de la 'identidad' constituyen distinciones esenciales que permiten a Platón postular dos ámbitos diferentes. El punto fundamental de mi propuesta filosófica e interpretativa acerca del *Parménides* se podría formular diciendo que cualquier 'extensión presencial', es decir, cualquier entidad que participa de su mundo natural no se puede formar y realizar bajo condiciones externas a su propio entorno natural.

El Uno que se describe en la tercera parte del diálogo (137c4-166c) por parte de Parménides constituye una entidad con características físicas, es decir, una entidad 'formalizada', substancial, con su propia energía y materia localizada en un espacio y tiempo definidos. Si este Uno 'existe' o 'es' en el sentido mencionado, eso significa que el Uno se puede percibir. Si los sentidos pueden recibir informaciones necesarias y esenciales de una entidad, eso significa que esta entidad contiene propiedades que empíricamente son 'reconocibles' por los sentidos. Es decir, que las propiedades de la entidad ponen de manifiesto una esencia física inteligible y que cada ente vivo en su relación con su propio entorno natural alcanza el conocimiento necesario a través de la experiencia. Toda entidad sensible tiene una figura *μορφή* que es producto de su desarrollo o *γένεσις*.

El Uno como número no es una creación, no es una cosa mutable con inicio y fin, pero se puede percibir como Uno en el entorno físico. Esto indica que el Uno ya se

describe como un Uno capaz de recibir o causar un efecto, es decir producir *ἔργον*. Por consiguiente, el Uno es un individuo autónomo que puede tomar la posición de un sujeto u objeto en correspondencia con la acción realizada. Más concretamente, el Uno tiene la capacidad de interactuar con cualquier entidad o fenómeno físico que participa o se realiza en el entorno. Esto implica que el Uno tiene una presencia particular en el entorno físico con propiedades definidas que lo establecen como un sujeto particular y lo distinguen de los demás.

Supongamos que el *Uno* es uno, donde el verbo 'ser' se aplica en la presente oración como verbo copulativo. Esto significa que el verbo 'ser' ofrece al sujeto (Uno) una propiedad, es decir, está determinando al sujeto con una característica particular que se puede comprender si y solo si la característica tiene una función. La frase 'El Uno es uno' se interpreta como: 'El Uno se puede contar numéricamente como uno'. Sin embargo, para que el *Uno* tenga la capacidad de contarse como uno, el Uno se puede comprender como un individuo concreto; es decir, una cosa. La palabra 'uno' funciona, así como predicado y muestra el rol numérico en sentido empírico porque se cuenta como 'un individuo' que se puede percibir por los sentidos. Por consiguiente, la frase 'el Uno es uno', en este sentido, expresa la aparición de un fenómeno. Cuando digamos que: 'El Uno es algo' lo que sucede es que el sujeto del verbo 'es'(Uno) contiene una entidad (x) que lo modifica y es capaz de definirse como un individuo particular y distinguirse de los demás y por esta razón las informaciones necesarias que nos ofrece el Uno es que 'el Uno es uno'. Todo esto se puede mostrar de la siguiente manera:

$$Ax = y$$

El *Uno* ya se percibe como una entidad identificada empíricamente porque él mismo indica una energía individual capaz de influir en algo/alguien o influirse por algo/alguien dentro de su entorno. En este ejemplo, el proceso de la determinación

del Uno como uno indica un proceso empírico y pragmático, es decir, una percepción que se realiza a través de los sentidos y, por extensión, surge una racionalidad necesaria que lo establece como *Uno* (Ax). La auto-predicación o la predicación que proviene por la relación del Uno con los demás es un *ἔργον*, una creación de actos pragmáticos que establecen racionalmente al Uno como individuo concreto y particular ofreciendo al mismo Uno una identidad propia que lo constituye como un sujeto definido. La determinación de un sujeto es un fenómeno, es decir, un proceso ontológico. Lo que se determina es el concepto que tiene la necesidad de reconocerse en su propio entorno mutable. Por lo tanto, percibiendo sus propiedades substanciales se intenta identificarlo como individuo particular demostrando su propia unicidad en el mundo concreto.

Ahora, así como se demuestra en las hipótesis de Parménides en la tercera parte del diálogo, el Uno (Ax) aunque contiene la propiedad de ser uno, puede ser también múltiple, es decir:

$$i) \quad Ax = y^n$$

Sin embargo, sabemos que:  $1^n = 1$

Esta consecuencia absurda surge porque el Uno de la premisa (i) ya está identificado como 'Uno ontológico', una entidad ontológica y única con el nombre *Uno* y propiedades que pueden ser similares y distintas de las del número Uno (A). Por lo tanto, el *Uno* (Ax) que es uno (y) no puede ser Uno (A), porque el Uno como número (*ἀριθμός*) no puede ser nada más que número uno. Cualquier tipo de *determinación* que se intenta al número Uno es absurdo. El fenómeno de determinación es un acto pragmático que corresponde a un sujeto concreto, es decir, un individuo que se intenta *identificar*. Así tenemos:

$$A=A \Rightarrow A \neq Ax.$$

Este proceso analítico, que se justifica en base del elemento metafísico fundamental de la naturaleza del Uno y de la Identidad, es la clave para comprender el punto donde, según mi punto de vista, falla la tesis de Constance Meinwald acerca del significado de las ocho hipótesis de Parménides en la tercera parte del diálogo y, por extensión, la comprensión del diálogo como una obra coherente. Más analíticamente, Meinwald anota el significado crucial que constituye el fragmento de 139d:

‘porque la naturaleza propia de lo Uno no es, sin duda, la de lo mismo’

‘οὐχ ἦπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταυτοῦ.’

En base a este fragmento Meinwald afirma que el esquema lingüístico: ‘A es B en relación con C’, corresponde a la siguiente hipótesis: ‘El Uno es uno en relación con los otros/ consigo mismo’. Desde mi punto de vista, el enfoque de Meinwald es muy relevante y toca el elemento fundamental del *fenómeno empírico*, que demuestra el ἔργον necesario que se realiza entre un sujeto y otro polo (πρὸς ἑαυτὸ / πρὸς τὰ ἄλλα). Este esquema se puede usar para indicar que B es un acto relativo entre A y C. Pero también se puede usar en caso de que alguna relación con C, no necesariamente nombrada, es relevante para que A sea B, expresando una relación causal, una relación comparativa, etc.<sup>191</sup> Esta afirmación de Meinwald coincide con la justificación anterior acerca de la determinación del Uno como un individuo concreto, y, por extensión, identificado.

Sin embargo, Meinwald, aunque enfatiza la importancia de la palabra φύσις y su función fundamental sobre el aspecto metafísico del proceso lógico que sucede, ignora la importancia crucial del término ταυτόν, así como sucede con el intento interpretativo de Scolnicov que se analizó anteriormente. La consecuencia que surge

---

<sup>191</sup> Meinwald, *Plato's Parmenides*, 52-3.

de lo anterior es que Meinwald considera que la relación entre el sujeto y el otro polo (πρός ἑαυτὸ / πρὸς τὰ ἄλλα) se justifica por la naturaleza de las entidades que participan en esta relación pragmática, sin darse cuenta de que el término ταῦτόν determina al mismo tiempo el sujeto del verbo 'es' –es decir, el Uno- como una entidad pragmática con la misma naturaleza que las otras entidades comparadas.

Meinwald no comprende la palabra φύσις como una división esencial de dos entornos de realidad totalmente distintos, sino percibe el sentido del término naturaleza en este fragmento (139d) como una distinción 'conceptual', es decir, una naturaleza que corresponde a un género cualitativo estrictamente vinculado con el entorno físico. Aquí está el fallo de Meinwald. A mi modo de ver, el sentido del sustantivo femenino φύσις que se utiliza por Platón para mostrar qué es el *Uno*, corresponde a una división metafísica, es decir, a una realidad que expresa la esencia del Uno que es distinta de la que expresa la función de la *identidad* (ταῦτόν). El *Uno* contiene una naturaleza 'no-ontológica'. Eso significa que cualquier concepción del Uno como un sujeto empírico y particular contiene silogismos absurdos, porque la esencia del Uno no es fenoménica; es decir, no se puede atribuir en términos pragmáticos donde una entidad contiene atributos y aspectos físicos (una figura que le permita interactuar en el entorno concreto, etc.).

Más precisamente, Meinwald afirma que los predicados mantendrán al Uno en relación consigo mismo cuando tengan la conexión adecuada con la propia naturaleza del Uno. Así, ella supone que el 'Uno es X' en relación consigo mismo cuando ser X es parte de ser Uno; es decir, cuando la naturaleza de X es parte de la naturaleza del Uno, o dicho de la tercera manera posible, cuando el predicado X es parte de la Unidad.<sup>192</sup> Sin embargo, la naturaleza del predicado uno que ofrece una propiedad numérica a su sujeto (Uno) no es la misma que la naturaleza del 'número

---

<sup>192</sup> Ibid., 62.

Uno'. El término 'predicado' está relacionado estrictamente con el sujeto que está determinando, es decir, un individuo real que a través de la percepción de sus propiedades físicas se determina y se identifica como algo único y particular en su entorno natural. Para predicar a un sujeto es necesario que ya exista un sujeto capaz de recibir una definición de un predicado. Pero, el Uno, así como se ha demostrado anteriormente en este capítulo, no puede ser un sujeto. Esto sucede, porque cualquier relación que Meinwald describe en este punto, es decir, la relación del Uno i) *πρός ἑαυτὸ* y ii) *πρός τὰ ἄλλα*, son, a mi modo de ver, actos estrictamente concebidos en los límites empíricos que ofrece el entorno físico. Se deduce que, si el Uno se concibe en estos parámetros ontológicos, su propia esencia no será la que realmente es, es decir, la de un número que es distinta de la naturaleza de una entidad ontológica. El número Uno no se puede determinar. No puede recibir ninguna propiedad ontológica y, por extensión, no puede obtener una identidad que lo convierta en sujeto (u objeto) de un acto real.

El fallo del silogismo de Meinwald está, a mi juicio, en la ignorancia de que cualquier relación entre el número Uno y otro polo, aunque sea su propio ser, establece al "número Uno" identificado ontológicamente por la relación descrita que constituye un fenómeno empírico que se comprende racionalmente a través de la percepción. El número Uno es sólo un número y nada más, y se comprende como un término abstracto. Aquí se podría anotar como perspectiva funcional lo que Taylor afirmó acerca de los números en el pensamiento platónico:

'No existe una Forma del número, porque cada número es en sí mismo una Forma, como estaba realmente implícito en el propio *Fedón* cuando Sócrates hizo referencias al 'número 2' y al 'número 3' como instancias de lo que él refiere con una Forma, y,

por lo tanto, la serie ordenada de números enteros no es una Forma, sino una serie de Formas.<sup>193</sup>

Ningún número es una 'composición' de elementos, sino que constituye una entidad pura y simple. La afirmación de que  $3 = 2 + 1$ , que es la definición del 3, no significa que el 3 es 'un 2 y un 1', sino que el 3 es el término de la serie entera que viene después del 2 y que el 2 constituye una entidad simple, es decir, una 'Forma', que forma parte de la realidad aritmética. Una entidad abstracta se distingue totalmente de la naturaleza concreta.

Lo que se tiene que aclarar en este punto, como bien afirma Uwe Meixner, es que la negación del 'abstracto' es 'concreta', y el significado ordinario del último término parece implicar una referencia esencial para nosotros y nuestras facultades cognitivas: la concreción es un aspecto de la experiencia.<sup>194</sup> Por consiguiente, un término abstracto se puede concebir, en su aspecto puramente ontológico, como lo que no se ubica espacio-temporalmente, en tanto que las entidades ubicadas espacio-temporalmente son precisamente aquellas que, en principio, son empíricamente accesibles para nosotros.

En base a este proceso racional se puede demostrar la esencia 'simple' de las Formas. Más concretamente, supongamos que la Forma de la Justicia (F) se caracteriza como lo justo (y), es decir,  $F=y$ . Eso significa que la Forma de la Justicia (F) es justa porque su propio ser muestra una propiedad fundamental de su esencia, lo justo. Pero lo justo, como predicado, para que exista su propia característica en el mundo del cambio, depende de una realización empírica que lo reconozca como justo, es decir, un fenómeno ontológico, un *ἔργον*. La apariencia del fenómeno de la justicia se

---

<sup>193</sup> Taylor, *Plato*, 507.

<sup>194</sup> Uwe Meixner, "Actual Existence, Identity and Ontological Priority," *Erkenntnis* 48, no. 2/3, *Analytical Ontology* (1998): 213.

realiza si y solo si un individuo muestra un acto justo en relación con otro polo individual. No puedo caracterizar a alguien o algo justo, si el acto de alguien no corresponda a otro polo. El fenómeno empírico en relación con su realización práctica es lo que constituye al predicado acerca de su significado determinante. Caracterizamos a alguien justo, porque se comporta como 'justo' en relación con los demás. Por lo tanto, no existe determinación empírica si no hay un fenómeno empírico, un acto y, por consiguiente, no existe un fenómeno empírico sin la existencia de un sujeto. La entidad del sujeto, es decir de una entidad real, hace necesaria la realización de los siguientes aspectos ontológicos: i) el establecimiento de lo que es este sujeto, ii) la distinción de los demás, y iii) la identificación del sujeto como una entidad particular y única que se caracteriza a través de sus propiedades físicas. Según Platón, todo lo visible y tangible ha surgido de algo,<sup>195</sup> y todo lo que surge debe tener una causa. El universo es visible y tangible; por lo tanto, ha surgido y, en consecuencia, tiene una causa (*Timeo* 28a-c).

#### vi) Las Formas dejarán de ser concebidas como simples

En analogía con lo anterior, se caracteriza algo como 'largo' porque sucede una comparación entre un individuo real con otro en la medida de su propia longitud. De la misma manera, se caracteriza algo como 'bello' porque existe una comparación entre un individuo real con otro en medida de sus propias bellezas. En este punto, considero que el sentido crítico de los 'Argumentos del Tercer Hombre' (132a-b2, 132d9-133a3) obtiene su carácter literal acerca de su propia función en la argumentación de Parménides en la primera parte del diálogo. Mi consideración es que Platón, así como se ha mencionado en el capítulo III del presente análisis, intenta

---

<sup>195</sup> Platón hace referencia al *Δημιουργός*, es decir, el creador del *κόσμος*, un 'artista' que es el impostor de las Formas preexistentes en material, que aún está sin Forma.

mostrar la problemática que surge cuando se atribuyen características ontológicas a la 'Forma en sí', razón que produce causas de determinación de sí misma o a convertirse en algo por sí misma o a determinarse por alguien-algo o, por último, a convertirse en algo por alguien-algo. Esto indica que la 'Forma en sí' pierde su propia esencia de ser algo en sí, algo puro y simple.

Más detalladamente, supongamos dos entidades de madera, y que la entidad *A* mide 2cm y la entidad *B* mide 3cm. Es evidente, que a través de la comparación necesaria entre las dos entidades *A* y *B* se puede percibir y comprender que la entidad *B* es más larga que la entidad *A*. Esto sucede porque: i) las entidades comparadas contienen características empíricas, es decir, propiedades fenoménicas que se perciben a través de los sentidos, ii) El acto de comparación entre las dos entidades es un acto real que su propia realización indica en tiempo y espacio definido, es decir, corresponde a elementos 'físicos', y iii) el acto de comparación se realiza en virtud de una medida definida y empíricamente objetiva (longitud en centímetros), que se basa en la cantidad física de la *materia* de las entidades ofreciendo a ellas forma física, que se realizan como *πράγματα* (cosas). Por lo tanto, las dos entidades constituyen una parte necesaria, con naturaleza común, de una ejecución pragmática que sucede en un entorno real, bajo de circunstancias físicas necesarias que establecen en lo que son todo lo que participa en su propio entorno natural. Brevemente, existe una interacción comparativa entre dos entidades si y solo si:

- i) ellas contienen propiedades físicas comunes,
- ii) ellas forman parte de un entorno natural común,
- iii) si el proceso de la realización de un 'acto', tal como es la comparación de dos entidades, se ejecuta bajo de requisitos necesariamente comunes y

capaces de demostrar objetivamente la realidad que existe en el *ἔργον* que están describiendo.

Ahora, en los argumentos de Parménides en 132a-b2 y 132d9-133a3 sucede el siguiente proceso paradójico: La Forma de Grandeza, que Parménides utiliza como punto de análisis en su argumento (132a-b2), se está comparando con las ‘múltiples cosas grandes’. Parménides menciona que:

‘τί δ’ αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἔν τι αὖ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι;’

‘Pero, lo grande en sí y la pluralidad de las cosas grandes, ¿no manifestaría, a una mirada del alma que dominase su totalidad, una nueva unidad de magnitud, que mostrase necesariamente a todos ese carácter privativo suyo?’ (132a4)

El elemento que quisiera enfocar en esta frase de Parménides es la mención del autor en dos términos cuyo sentido directo dirige al núcleo metafísico de la problemática que crea el propio argumento de Parménides, es decir, las palabras *ἴδης*<sup>196</sup> y *φανεῖται*<sup>197</sup>. Estos dos verbos muestran un sentido fenoménico en su propio valor semántico. El acto de ‘ver’ una cosa demuestra que esta ‘cosa’ es empírica, tiene propiedades reales que empíricamente, a través de los sentidos, se pueden percibir. Puedo ‘ver’ una cosa cuando la cosa ‘aparece’ por sus propias características pragmáticas que la establecen como entidad física, es decir, como un ente (ὄν). Las propiedades de la entidad son las que convierten la cosa en una entidad como una figura concreta, capaz de percibirse y comprenderse como algo particularmente determinado, dependiendo de sus propiedades físicas, así como también se anotó anteriormente sobre la crítica al proceso argumentativo de Meinwald acerca del fragmento en 139d. Por consiguiente, la cosa se determina como algo particular que

<sup>196</sup> Verbo en subjuntivo del *Αόριστος Β’*, 2ª persona, del verbo *ὄρω* (ver)

<sup>197</sup> Verbo en indicativo del *Μέλλοντας*, 3ª persona, voz media del verbo *φαίνω* (aparecer)

contiene un rol único en el entorno físico. En consecuencia, lo que surge de todo lo anterior es la necesidad de identificarse como algo específico y particular que le ofrece a ella misma, es decir a la cosa, una identidad que se reconoce como un sujeto u objeto capaz de interactuar con las 'otras' entidades de su entorno natural.

Lo que se observa en este caso, es que en este proceso de los 'Argumentos del Tercer Hombre' la Forma de Grandeza se percibe como una entidad física que se comprende por su propia substancia pragmática. Esto es absurdo porque la Forma no es física. La Forma no se percibe como una entidad conteniendo una realidad inmutable y con esencia que se entiende solamente por el  $\nu\theta\tilde{\nu}\zeta$ . Lo que se deduce de esto es que en los argumentos expuestos por Parménides la Forma de Grandeza recibe propiedades distintas de su propia naturaleza 'inteligible' y, es evidente, que, de tal manera, pierde sus características puras e inmutables convirtiéndose a una entidad que tiene una substancia externa y mutable que se percibe empíricamente. La comparación que realiza Parménides en el A.T.H.1 demuestra un acto entre dos entidades con naturaleza común, es decir, una naturaleza pragmática. Cada una de las dos entidades que se están comparando ya contiene una identidad propia que las modifica como dos polos particulares y reconocibles por sus propias características, el *A* y el *B*. De esta manera, eso nos ofrece la oportunidad de realizar un acto definido, así como es la comparación entre dos polos, y deducir los resultados lógicos en virtud de una medida objetiva y empírica (Grandeza, Belleza, Longitud etc.). Esto tiene como consecuencia la utilización de la multiplicidad en el rol que obtiene la Forma de Grandeza, porque siempre habrá otra 'cosa identificada' para compararla a través de sus propiedades físicas. Sin embargo, Platón, como se ha anunciado anteriormente, entiende la Forma como una entidad pura y simple que se establece por su esencia 'interna' e inmutable, y no como una entidad que tiene substancia física, externa y mutable.

Para concluir, el problema se concentra en el tema de atribuir características ontológicas a la Forma en sí, razón que produce causas de determinación por sí misma o a convertirse en algo por sí misma o a determinarse por alguien-algo o, por último, a convertirse en algo por alguien-algo. Esto indica que, si seguimos este proceso analítico basándonos en criterios ontológicos, la Forma no es ya una entidad simple y pura, sino una entidad ontológica con una identidad propia que la determina en su entorno físico, lo cual es absurdo. La Forma no puede recibir ninguna propiedad pragmática, y, por extensión, ninguna determinación pragmática en particular. La Forma, según Platón, es simple y su propia realidad, que se expresa por su esencia, no se puede percibir en la *φύσις* que nosotros podemos percibir y entendemos empíricamente.

## Conclusión:

El *Parménides* nos orienta hacia una filosofía del conocimiento, preconizando un análisis metafísico de lo que, realmente, 'es'. El lector del *Parménides* está frente a un trabajo filosófico que está totalmente vinculado con la obra platónica. A mi modo de ver, el rol del diálogo es crucial para la comprensión del pensamiento platónico y la estructura de la verdad según el esquema de Platón. Mi propio análisis del *Parménides*, un análisis no solamente hermeutico y metafísico, sino, también filológico, considero que demuestra detalles y elementos importantes que salen a la luz nuevas orientaciones interpretativas y lógicas acerca de la metafísica de Platón. El presente proyecto de investigación propone cinco nuevas tesis filosóficas acerca del *Parménides*, la postura platónica y el área de metafísica; es decir, sobre dos áreas filosóficas (filosofía antigua metafísica) y una obra clásica particular. Las cinco nuevas tesis que se introducen en el proyecto presente son:

- 1) la tesis del interés común entre Platón y Parménides para destacar la vía filosófica como la única dirección para el conocimiento universal, en lugar de la tradición literaria arcaica. (Capítulo I)
- 2) una nueva perspectiva acerca de la estructura del *Parménides*, que se divide en tres partes. (Capítulo III)
- 3) demostración del objetivo principal de Platón sobre el diálogo, que se atribuye por la intención del autor de proyectar un 'algoritmo filosófico', incluyendo el problema metafísico, su solución y su propia validación. Además, este objetivo principal, que es el núcleo del presente proyecto investigativo, se ha demostrado que se acompaña por dos propósitos subordinados de Platón que son:
  - a) La crítica al monismo de Parménides

- b) El carácter educativo del diálogo que se caracteriza como un ejercicio dialéctico y lógico (Capítulo III)
- 4) una nueva propuesta acerca del carácter principal del *Parménides* que, a mi modo de ver, es un diálogo filosóficamente productivo con un resultado concreto: el Uno no se puede pensar en términos pragmáticos. (Capítulo III y IV)
- 5) Justificación de la esencia no-pragmática del Uno. La naturaleza del Uno es distinta esencialmente que la naturaleza de los entes concretos y cualquier relación esencial entre estos es contradictoria. (Capítulo IV)

Es evidente, que los resultados 3, 4 y 5 corresponden a los dos objetivos principales del proyecto, que son: i) demostrar la coherencia lógica del diálogo que elabora un problema metafísico y ii) analizar profundamente el elemento metafísico que justifica el sentido de todo el proceso dialéctico del problema tratado, es decir, el problema de la conexión entre el ente concreto (ὄν) y el Uno, mostrando su importancia crucial en la estructura del diálogo y para el pensamiento metafísico de Platón.

Ahora, todo el proceso argumentativo de mi propia tesis y la consideración de los cinco resultados que se ha llegado la investigación puede mostrar lo que se mencionó en el tercer apartado del capítulo III, es decir, que el *Parménides* es una justificación lógica de la 'alegoría de la línea', un fragmento que constituye el final del libro VI de la *República*, y con su uso intenta mostrar cómo el 'mundo' sensible y el inteligible se subdividen a su vez en dos segmentos y cómo, del mismo modo, pueden distinguirse cuatro grados de conocimiento agrupados de a dos. El conocimiento matemático solo puede alcanzarse después de un cierto trato con las cosas sensibles, aunque los números sean realidades objetivas, no inventadas sino

descubiertas por el intelecto humano, con naturaleza distinta de la naturaleza pragmática.

Además, el procedimiento del método investigativo trajo en la superficie asuntos filológicos, como el pasaje de 133a6 con la nueva propuesta de traducción de la afirmación de Parménides, y como el pasaje de 139d4 con la determinación adecuada de la palabra *ταύτόν*, aclarando de tal manera sus sentidos metafísicos profundos y justificando a través del análisis filológico-hermeneúutico su valor y su necesidad razonable. La propuesta que se introduce en este proyecto acerca de la validación del problema metafísico que se expone en el pasaje 139d4 es el epicentro de mi tesis y, a mi modo de ver, el punto más crucial de todo el *Parménides*, que muestra la coherencia del pensamiento platónico en su propia obra filosófica de una manera literalmente maravillosa.

## Bibliografía:

### i) Obras clásicas:

- ❖ Platón. *Crátilo. Diálogos: Obra completa en 9 volúmenes. Volumen II*. Traducción e introducción de J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- ❖ \_\_\_\_\_. *Parménides. Diálogos V*. Traducción y notas de M. I. Santa Cruz. Madrid: Gredos, 1988.
- ❖ \_\_\_\_\_. *Parménides. Obras Completas IV*. Traducción de Juan David García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1981.
- ❖ \_\_\_\_\_. *Parmènides. Diáleqs XIII*. Traduït per Manuel Balasch. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1992.
- ❖ \_\_\_\_\_. *Teeteto. Diálogos V*. Traducción y notas de M. I. Santa Cruz. Madrid: Gredos, 1988.
- ❖ Πλατών. *Παρμενίδης (ή περί ιδεών)*. Μετάφραση και σχόλια Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

### ii) Libros de bibliografía medieval y contemporánea:

- ❖ Alemany Bolufer, Jose. *Gramática de la lengua griega*. Madrid: Editorial Aldecoa, 1941.
- ❖ Allen, Reginald. *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- ❖ Annas, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ❖ Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

- ❖ Bodnár, István. "The Study of Natural Kinds in the Early Academy." In *Plato's Academy. Its workings and its history*, edited by Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani and Vassilis Karasmanis, 153-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- ❖ Burnet, John. *La Filosofía Grega de Tales a Platón*. Traduit per Harold Roig. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 2013.
- ❖ Cornford, Francis. *Plato and Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul, 1939.
- ❖ Descartes, René. *Principles of philosophy 1*. Edited by Valentine Miller. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1984.
- ❖ Ferrari, Franco. "Parmenides' antiplatonism: Some observations on Plato's Parmenides." In *Philosophy and Dialogue: studies on Plato's dialogues II*, edited by Antoni Bosch Veciana and Josep Monserrat Molas, 51-65. Barcelona: IEC, 2010.
- ❖ Fowler, David. *The mathematics of Plato's Academy*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- ❖ Freeman, Kathleen. *The Pre-socratic philosophers, A companion to diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- ❖ Frege, Gottlob. *The foundations of arithmetic*. Translated by J. L. Austin. Oxford: Blackwell, 1980.
- ❖ Gilson, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: VRIN, 1948.
- ❖ Gómez Robledo, Antonio. *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de la cultura económica, 1982.
- ❖ Görgemanns, Herwig. *Platón: Una introducción*. Traducción de Javier Fernández. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.
- ❖ Gosling, Justin. *Plato*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- ❖ Guthrie, William. *Historia de la filosofía griega II*. Barcelona: Gredos, 2012.

- ❖ Hermann, Arnold and Sylvana Chrysakopoulou. *Plato's Parmenides: Text, Translation, and Introductory Essay*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010.
- ❖ Kant, Immanuel. *Critica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2019.
- ❖ Kirk, Geoffrey, J.E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Barcelona: Gredos, 1983.
- ❖ Liddell, Henry and Robert Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1843.
- ❖ Lorita Mena, José. *El Parménides de Platón: Un diálogo de lo indecible*. Murcia: Editum, 2012.
- ❖ Lynch, William. *An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides*. Washington: Georgetown University Press, 1959.
- ❖ Marcovich, Miroslav. *Heraclitus: Editio minor*. Mérida: Talleres gráficos universitarios, 1968.
- ❖ Mason, Andrew. *Plato*. New York: Routledge, 2014.
- ❖ Matthews, Gwynneth. *Plato's Epistemology and related logical problems*. London: Faber, 1972.
- ❖ Meinwald, Constance. *Plato's Parmenides*. New York: Oxford University Press, 1991.
- ❖ Miller, Mitchell. *Plato's Parmenides: The conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- ❖ Montero Moliner, Fernando. *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960.
- ❖ Rickless, Samuel. *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- ❖ Robinson, Richard. *Plato's earlier dialectic*. London: Oxford University Press, 1953.

- ❖ Roecklein, Robert. *Plato versus Parmenides: The debate over coming-into-being in greek philosophy*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- ❖ Sayre, Kenneth. *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of 'Plato's Parmenides'*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1996.
- ❖ Scolnicov, Samuel. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- ❖ Smyth, Herbert. *Greek Grammar*. Edited by Gordon Messing. Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- ❖ Stace, W.T. *A Critical History of Greek Philosophy*. London: Macmillan Press, 1969.
- ❖ Tabak, Mehmet. *Plato's Parmenides Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan. 2015.
- ❖ Taylor, A.E. *Plato: The man and his work*. London: Routledge and Kegan Paul, 1926.
- ❖ Tzartanos, Achilles. *Grammar of the Greek language of classical antiquity*. Athens: Siatras editorial, 2016.
- ❖ Wahl, Jean. *Etude sur le Parmenide de Platón*. Paris: Rieder Editeurs, 1926.
- ❖ Wood, Kelsey. *Troubling play: meaning and entity in Plato's 'Parmenides'*. New York: State University of New York Press, 2005.
- ❖ Zelka, Triantafyllia. "Η οντολογική σύλληψη του αριθμού στον ύστερο Πλάτωνα." In *Θέματα οντολογίας-μεταφυσικής, φιλοσοφίας των μαθηματικών και λογικής*, edited by Melina Mouzala, 291-303. Athens: Gutenberg, 2018.

**iii) Artículos:**

- ❖ Bossi, Beatriz. "What Heraclitus and Parmenides have in common on reality and deception." *Logos. Anales del seminario de metafísica* 48, (2015): 21-34.
- ❖ Bredlow Wenda, Luis Andrés. "Parmenides and the Grammar of Being." *Classical Philology* 106, no. 4 (October 2011): 283-98.
- ❖ Capra, Andrea and Stefano Martinelli. "Riding from Elea to Athens (via Syracuse). The Parménides and the early reception of eleatism: Epicharmus, Cratinus and Plato." *Méthexis* 24, (2011): 135-75.
- ❖ Corlett, Angelo. "Interpreting Plato's Dialogues." *The Classical Quarterly* 47, no. 2 (1997): 423-37.
- ❖ Cornford, Francis. "A New Fragment of Parmenides." *The Classical Review* 49, no. 4 (1935): 122-23.
- ❖ Cosgrove, Matthew. "The Unknown Knowing Man: Parmenides, B1.3." *The Classical Quarterly* 61, no. 1 (2011): 28-47.
- ❖ Creswell, M.J. "Mathematical entities in the divided line." *The Review of Metaphysics* 66, no. 1 (September 2012): 89-104.
- ❖ Crystal, I. "The scope of thought in Parmenides." *The Classical Quarterly* 52, no. 1 (2002): 207-19.
- ❖ Gerson, Lloyd. "Plato on Identity, Sameness, and Difference." *The Review of Metaphysics* 58, no. 2 (December 2004): 305-32.
- ❖ Halper, Edward. "The rationality of being." *The Review of Metaphysics* 68, no. 3 (2015): 487-520.
- ❖ Kahn, Charles. "Reviewed work of Mansfeld (1964)." *Gnomon* 42, (1970): 114-25.
- ❖ Kenig Curd, Patricia. "'Parmenides' 131c-132b: Unity and Participation." *History of Philosophy Quarterly* 3, no. 2 (1986): 125-36.

- ❖ Ketchum, Richard. "Plato on Real Being." *American Philosophical Quarterly* 17, no. 3 (July 1980): 213-20.
- ❖ Kovel, Joel. "Dialectic as Praxis." *Science & Society* 62, no.3 (1998): 474-82.
- ❖ Latona, Max. "Reining in the Passions: The Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1." *The American Journal of Philology* 129, no. 2 (2008): 199-230.
- ❖ Lewis, Frank. "Did Plato Discover the "Estin" of Identity?." *California Studies in Classical Antiquity* 8, (1975): 113-43.
- ❖ Martijn, Marije. "Proclus on the order of philosophy of nature." *Synthese* 174, no. 2 (May 2010): 205-23.
- ❖ Meixner, Uwe. "Actual Existence, Identity and Ontological Priority." *Erkenntnis* 48, no. 2/3, Analytical Ontology (1998): 209-26.
- ❖ Meyer, Michel. "Dialectic and Questioning: Socrates and Plato." *American Philosophical Quarterly* 17, no. 4 (1980): 281-89.
- ❖ Miller, Mitchell. "Aporia and Conversion: A Critical Discussion of R. E. Allen's 'Plato's Parmenides'." *The Review of Metaphysics* 41, no.2 (1987): 355-68.
- ❖ Nehamas, Alexander. "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry." *History of Philosophy Quarterly* 7, (1990): 3-16.
- ❖ Nehamas, Alexander. "Self-Predication and Plato's Theory of Forms." *American Philosophical Quarterly* 16, (1979): 93-103.
- ❖ Pickering, F.R. "Plato's 'Third Man' Arguments." *Mind* 90, (1981): 263-69.
- ❖ Rickless, Samuel. "How Parmenides Saved the Theory of Forms." *Philosophical Review* 107, no.4 (1998): 501-554.

- ❖ Rota, Gian-Carlo, David Sharp, and Robert Sokolowski. "Syntax, Semantics, and the Problem of the Identity of Mathematical Objects." *Philosophy of Science* 55, no. 3 (1988): 376-86.
- ❖ Runciman, Walter. "Plato's Parmenides." *Harvard Studies in Classical Philology* 64, (1959): 89-120.
- ❖ Ryle, Gilbert. "Plato's Parmenides (I)." *Mind* 48, no. 190 (1939): 129-51.
- ❖ Sharvy, Richard. "Plato's Causal Logic and the Third Man Argument." *Noûs* 20, no. 4 (December 1986): 507-30.
- ❖ Silverman, Allan. "Plato on Perception and 'Commons'." *The Classical Quarterly* 40, no. 1 (1990): 148-75.
- ❖ Sisko, John and Yale Weiss. "A fourth alternative in interpreting 'Parmenides'." *Phronesis* 60, no. 1 (2015): 40-59.
- ❖ Slaveva-Griffin, Svetla. "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus"." *Transactions of the American Philological Association* 133, (2003): 227-53.
- ❖ Solana Dueso, Jose. "Lenguaje y filosofía en el poema de Parménides." *Convivium* 14, (2001): 31-47.
- ❖ Sternfeld, Robert and Harold Zyskind, "Plato's Parménides: The drama and the problem." *Revue Internationale de Philosophie* 40, (1986): 140-56.
- ❖ Vlastos, Gregory. "The Socratic Elenchus." *The Journal of Philosophy* 79, no. 11 (1982): 711-14.
- ❖ Von der Pfordten, Dietmar "Absolute Identity/Unity." *The Review of Metaphysics* 62, no. 4 (June 2009): 803-18.
- ❖ Wolfsdorf, David. "Socratic pursuit of definitions." *Phronesis* 48, no. 4 (2003): 271-312.