

Koinōnía y Justicia De la *República* al *Parménides*

Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

rgutier@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-2799-9200>

Resumen: La razón fundamental por la que, según cierto modelo historiográfico el *Parménides* platónico constituye un diálogo de crisis en el desarrollo del pensamiento de Platón, es la supuesta presencia en él de una crítica de la Teoría de las Ideas del periodo medio –*Fedón*, *Banquete*, *República*. La insuficiencia de esa teoría consistiría en una concepción de las Ideas como unidades absolutamente simples y completamente aisladas que les impediría cumplir la función para la cual habrían sido concebidas. Esa función solo podría ser cumplida por una nueva concepción relacional de las Ideas que estaría sugerida en el *Parménides* y desarrollada en el *Sofista*. Así pues, por contraste con la que yo llamaría una estrategia del silencio (p. ej. Cordero, 2014, 2016), quisiera 1) insistir en que la noción de *koinōnía* es fundamental e imprescindible para el proyecto de la *República*, pues su tema central, la noción de justicia, es impensable sin la noción de *koinōnía* entre las Ideas; y 2) hacer notar el uso de esa noción de justicia en el *Parménides* (cf. 150a), precisamente en conexión con la cuestión de la interrelación eidética (143a-b) y la concepción de la Idea como un todo (όλον) “que ha surgido como un uno a partir de todas las partes – ἐξ πάντων ἐν τέλειον γεγονός” (157e1, ἐν ἐκ πολλῶν, 157c6, ἐν τέλειον μόρια ἔχον, 157e4).

Palabras clave: Platón; *koinōnía*; comunidad; justicia; unidad

Abstract: “*Koinōnía* and Justice. From *Republic* to *Parmenides*”. The main reason why the developmental interpretation of the platonic *Parmenides* believes this dialogue constitutes a crisis in the development of Plato’s thought is the idea that the philosopher criticizes therein its Theory of Ideas of the middle period – *Phaedo*, *Symposium*, *Republic*. The theory supposedly criticized would conceive the Ideas as absolutely simple and isolated unities that, as such, would make impossible the fulfilment of their own function. This would only be possible by a new relational conception of the Ideas introduced in *Parmenides* and developed in *Sophist*. In contrast to some scholars who do not even mention certain passages in those dialogues (e.g. Cordero, 2014, 2016), I will show 1) that the notion of *koinōnía* is essential to the project of the *Republic*, since its central idea, the notion of justice, is unthinkable without the notion of *koinōnía* of the Ideas with each other; and 2) that *Parmenides* makes use of this notion of justice (150a) precisely in relation to

the *eidetical koinōnia* (143a-b) and to the Idea conceived as a whole (ὅλον) “which has come to be one complete/perfect thing out of all its parts – ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός” (157e1, ἐν ἐκ πολλῶν, 157c6, ἐν τέλειον μόρια ἔχον, 157e4).

Keywords: Plato; *koinōnia*; community; justice; unity

1. Justicia y Koinōnia en la República

Desde Schleiermacher¹ y Karl Friedrich Hermann² en el siglo XIX, la confrontación entre evolucionistas y unitaristas ha sido determinante entre los estudiosos de la filosofía de Platón. Y precisamente la presencia o ausencia de la *koinōnia* de Ideas ha sido clave en esta controversia. En su clásico comentario a la *República*, Adam³ ya dedicaba un apéndice a la discusión del pasaje en que Sócrates se refiere a la *koinōnia* de las Ideas y consignaba los intentos de enmendar el texto. Y, después de dar una serie de razones tanto filológicas como filosóficas a favor de su presencia, concluye que no hay ninguna razón para negarla, aunque reconoce que la exposición completa de ese tema difícil e importante tuvo que esperar hasta el *Sofista*⁴. Llama, entonces, poderosamente la atención que quienes insisten en ese modelo no solo pasen por alto ese comentario, sino que ni siquiera mencionen el pasaje *República* 476a⁵, pasaje que, por lo demás, es cuidadosamente introducido por Platón⁶.

¹ Schleiermacher, F., *Über die Philosophie Platons. Herausgegeben und eingeleitet von Peter M. Steiner*, Hamburgo: Meiner, 1817.

² Hermann, K. F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg: Winter, 1839.

³ Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, v. I, 1902.

⁴ *Ibid.*, pp. 363-364.

⁵ Cordero, N. L., *Cuando la realidad palpataba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Buenos Aires: Biblos, 2014; Cordero, N. L., *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires: Biblos, 2016; Rickless, S. C., *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Recientemente y de manera muy elocuente se expresa Marmodoro, A., *Forms and Structure in Plato's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 7: “The fundamental ontology [of Plato] changes, from being a system of *separate individual Forms* (before the *Sophist*) via becoming a system in which *Forms overlap* in new and complex ways with other Forms and with second-order Forms (in the *Sophist*) ...”.

⁶ Gutiérrez, R., “Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República* V y las hipótesis II y III del *Parménides*” en: Perine, M. (ed.), *Estudios Platónicos*, Bilbao: Loyola, 2009, pp. 113-125; Gutiérrez, R., “The Three Waves of Dialectic in the *Republic*”, en: Cornelli, G. (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlín: De Gruyter, 2015a, pp. 15-32; Gutiérrez, R., *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, pp. 109-143.

En primer lugar, hay que reconocer que, al inicio de *República V*, Polemarco y Adimanto sostienen que, si bien la propuesta de una comunidad de mujeres y niños entre los guardianes (IV 423e) es correcta (ὀρθως, 449c7), ha sido defectuosamente (φαυλῶς, 449c4) examinada, pues requiere de una fundamentación (λόγου δεῖται, 449c7-8). El que la fundamentación requerida va más allá de la cuestión inmediata de esa comunidad, es puesto de manifiesto porque, según Sócrates, las personas inteligentes no tienen otra medida para escuchar esos discursos que la vida entera (μέτρον δέ... τοιούτων λόγων ἀκούειν ὅλως ὁ βίος νοῦν ἔχουσιν, 450b7-8)⁷. De esta manera se inicia el desarrollo de un “enjambre de argumentos” (ἔσμων λόγων, 450b1) estructurados según la imagen de una *trikymía*, de una secuencia de tres olas cada cual más grande que la anterior (457b7, c4-5, 472a3-4, 473c6-7), y cuya travesía requiere de la ayuda de un delfín o de otro medio inusual de salvación (453d9-11). La primera ola examina la comunidad de funciones entre hombres y mujeres, la segunda la comunidad de mujeres e hijos, y la tercera la factibilidad de la *pólis* justa. Si bien a diferencia de lo que ocurre en las dos primeras olas, en la tercera no se menciona la *koinōnía* desde un primer momento, sí aparece en momentos decisivos de su desarrollo. En todo caso, la cuestión propuesta en cada ola es examinada mediante el recurso a la noción de justicia. La primera toma como hipótesis la correspondencia entre *phýsis* y *érgon* (453b), y recurre nada menos que a una *diáresis* entre erística y dialéctica: sintomáticamente se distinguen en virtud de que la erística procede según distinciones nominales (κατὰ τὸ ὄνομα), mientras que la dialéctica lo hace según distinciones eidéticas (κατ’ εἶδη, 454a)⁸. La segunda toma como hipótesis –ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας, 462a2– a lo que une a la *pólis*, esto es, la justicia, como el mayor bien para la *pólis*, y a aquello que la disgrega y la hace múltiple, la injusticia, como el mayor mal (462a9-b3)⁹. Tómese en cuenta que si la justicia es considerada como un bien, ella nos remite en última instancia a su vínculo con la Idea del Bien, y, de ese modo, a una *koinōnía*. Por supuesto que se podría objetar que hasta aquí no aparecen las Ideas en el texto, pero eso sucede precisamente a continuación,

⁷ Nótese en este sentido que Adimanto se refiere a Sócrates como alguien que ha dedicado toda su vida al examen de la justicia y la injusticia y lo que por sí mismas producen en sus portadores, *República II* 367d-e.

⁸ Claro que la expresión refiere aquí solo a distinciones “según la especie”, sin ninguna implicancia ontológica, pero, de todos modos, ello implica la distinción de las naturalezas del hombre, la mujer, etc.

⁹ En *R. II* 366e se dice expresamente que la injusticia es el mayor mal y la justicia el mayor bien que el alma tiene en sí misma.

ya que, tomando a la unidad como criterio del mayor bien, se dice que la *pólis* mejor gobernada es la que más se asemeja a un hombre justo, específicamente, a un hombre en el que toda la comunidad del cuerpo y del alma forman un único orden gobernado por el principio rector en ella, de manera que toda ella siente y sufre a la vez, aunque una sola parte sea la afectada (462c-d). Mas, según doctrina platónica fundamental y expresamente mencionada aquí, la *pólis* y el hombre justo no son sino aproximaciones lo más cercanas posible a lo que es la justicia (ἐγγύτατα αὐτῆς) y participan en ella en mayor grado que los demás (πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχη 472b7-c2), mientras que la justicia misma constituye el verdadero paradigma (472c3-4). Esto se aclara aun más con la tercera ola, pues la factibilidad de la *pólis* justa remite a la hipótesis de la coincidencia del poder político y la filosofía (*koinōnía*), hipótesis que, a su vez, exige la consideración de la naturaleza del verdadero filósofo y, de ese modo, del examen de la naturaleza de las Ideas y el tipo de conocimiento al que son accesibles. Es aquí donde se introduce expresamente la referencia a la *koinōnía eidética*. Queda claro, entonces, el cuidado con que ha sido introducida.

En primer lugar, quisiera dirigir nuestra atención al inicio de la explicación sobre quiénes son los filósofos que han de gobernar. Allí Sócrates le recuerda a Glaucón que, si se emplea rectamente la expresión, cuando se dice que alguien ama algo tiene que mostrarse no amante de una parte sí y de otra no, sino amante de la totalidad (474c). Puesto que Glaucón parece no recordar, Sócrates recurre como ejemplo al *erōtikós ánēr*, al amante de los vinos y al de los honores para hacerle reconocer que cuando decimos que alguien desea algo, desea todo lo de su especie, y no una parte sí y otra no. Y concluye poniéndose de acuerdo con Glaucón en que el filósofo desea la sabiduría en su totalidad, no una parte sí y otra no (475b). Como se aclara en la recapitulación de este pasaje, la especie de la totalidad a la que se refiere el deseo del filósofo es la especie de lo que siempre es, la cual aman toda entera “sin renunciar de buen grado a ninguna parte, ni pequeña ni grande, ni más valiosa ni de menor valor” (καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς, καὶ οὔτε μικροῦ οὔτε μείζονος οὔτε τιμωτέρου οὔτε ἀτιμωτέρου μέρους ἐκόντες ἀφίενται, 485c).

204

En consecuencia, la sabiduría que busca el filósofo se entiende como un saber de la totalidad de lo inteligible. Y esta totalidad inteligible solo es aprehensible a la luz del principio (μετὰ ἀρχῆς, 511d1-2, 533c3-6), es decir, de la Idea del Bien, que es la que la hace inteligible y es causa de la ciencia y la verdad (508e2-3, 517c4). Consecuentemente, o se ha alcanzado un conocimiento de la totalidad o no se dispone de conocimiento. Una concepción semejante solo

es posible si damos por supuesta la concepción relacional de las Ideas que, según el modelo hermenéutico evolucionista, está ausente en la *República*. Recuértese que el joven Sócrates dice en el *Parménides* que le causaría admiración y lo colmaría de asombro “si alguien... primero distinguiera y separara las Ideas en sí y por sí (πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ’ αὐτὰ τὰ εἶδη) ...”, distinción que él mismo hace, pero que además “mostrase a continuación que ellas admiten mezclarse y discernirse (εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνη)” (129d-e). Es eso precisamente lo que hace el Sócrates de *República* 475e ss: “- Y los verdaderos filósofos - preguntó -, ¿quiénes dices que son? - Los que aman el espectáculo de la verdad. - ¡Bien correcto es eso! Pero ¿en qué sentido lo dices? - En modo alguno sería fácil con otro, pero creo que tú estarás de acuerdo conmigo en lo siguiente - contesté. - ¿Cómo no? - En que, dado que lo bello es lo contrario de lo feo, son dos. - ¿Cómo no? - ¿Y dado que son dos, cada uno es uno? - También eso. - Por lo tanto, sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y sobre todas las Ideas, vale el mismo discurso: cada una es en sí una, pero, al aparecer en todas partes en comunidad con las acciones, los cuerpos y entre sí, cada una aparece múltiple (αὐτὸ μὲν ἐν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον)” (475e2-476a8).

El pasaje no puede ser ignorado, pues es la primera exposición de la Teoría de las Ideas en la *República*, presentada nada menos que a raíz de la propuesta central de Sócrates en ese diálogo, el gobierno de los filósofos como solución a todos los males de la *pólis* y del género humano en general. No vamos a discutir todos los aspectos del pasaje¹⁰, sino solo la referencia a la *koinōnía*¹¹.

Ahora bien, en primer lugar, como ha mostrado F. Ferrari¹², el pasaje no representa tanto el intento de establecer una línea de demarcación ontológica

¹⁰ *Pro multis*, Ferrari, F., “Teoria delle idee e ontologia”, en: Vegetti, M. (ed.), *Platone: La Repubblica*, Nápoles: Bibliopolis, v. IV (2000), pp. 365-391.

¹¹ Sin embargo, Franz von Kutschera (1995), aun cuando reconoce que *República* alude a una jerarquía de las Ideas en la medida en que el Bien es concebido como principio de todo, sostiene que en nuestro pasaje solo se habla de una combinación de Ideas “en la cosas empíricas”: “Im Staat, 476a6-7 ist nur von einer Kombination von Ideen in empirischen Dingen die Rede”. Cf. Von Kutschera, F., *Platons Parmenides*, Berlín: De Gruyter, 1995, p. 132, n. 10. Von Kutschera no ofrece ninguna explicación de su lectura. Claro es que ἀλλήλων no lo refiere a una combinación de las Ideas entre sí. Debo suponer que toma el último ἕκαστον como sujeto de εἶναι y φαίνεσθαι. Sin embargo, como señala Adam: “The subject is πάντα τὰ εἶδη, with which ἕκαστον is in a ‘distributive apposition’ as usual with this word”. Y el mismo Adam insiste: “If καὶ ἀλλήλων, there can be no doubt that Plato is speaking of the κοινωνία of εἶδη with one another”. Véase Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, v. I, 1902, p. 362.

¹² Ferrari, F., “Teoria delle idee e ontologia”, 2000, p. 375.

entre la Idea inteligible y los particulares sensibles. Antes bien, distingue entre, por un lado, la unidad y el ser de la idea y, por otro lado, la multiplicidad de sus aplicaciones o modos de aparecer, sea en el ámbito sensible o en el inteligible. Esto es así porque en el texto se afirma con toda claridad que, en la medida en que excluye completamente a su opuesto, cada Idea es en sí misma una, pero aparece por doquier como múltiple en virtud de su comunidad con las acciones, con los cuerpos y con otras Ideas. Así pues, la unidad de la Idea y la multiplicidad de sus manifestaciones se superpone a la del ser y las apariencias; pero, además, y en contraste con la lectura tradicional, las instancias en las que aparece la Idea no son solamente sensibles sino también inteligibles. Consecuentemente, en la medida en que cada Idea excluye a su opuesto, es en sí misma una, es decir, es absolutamente la propiedad que representa, una “unidad ontológica fundamental de significado”, mientras que sus apariencias son y no son esa propiedad, son y no son F. Por ende, la multiplicidad y la co-presencia del ser-F y de no-ser-F resulta siendo característica fundamental de las apariencias tanto sensibles como inteligibles. Sin embargo, cada Idea, aun cuando aparece múltiple en virtud de la *koinōnía*, permanece en sí misma sin perder su unidad. Precisamente esta “dialéctica” entre unidad/ser y multiplicidad/aparecer abre la posibilidad de que una Idea tenga una serie de determinaciones constitutivas de su ser que, como tales, aparecen en su definición y su *diátesis*, pero, además, una serie de propiedades que, como su opuesto, no aparecen en ella como una determinación de su ser en sí, –en este sentido, los opuestos son mutuamente excluyentes–, sino de su ser en un sentido más amplio o, como dice el *Parménides*, en relación con otros. La distinción de sentidos en que se dice algo de algo, si bien no es tema de reflexión en la *República*, debe de resultar evidente para un filósofo que distingue el ser y el no ser de las apariencias del ser verdadero y del no ser absoluto, pero que, además, en el mismo diálogo (436b, 436e) –en la misma noche– ha formulado una primera versión del principio de no-contradicción. No quiere ello decir que estoy presuponiendo que el orden de las Ideas se rija por ese “principio”, que más bien ha sido formulado como *hipótesis* en un nivel onto-epistémico inferior, el de la *diánoia*¹³, y que, como tal, tiene su fundamento ontológico en el orden inherente a la *koinōnía* de la Ideas, un orden que podemos caracterizar como intrínsecamente justo y, por ello, libre de contradicciones. En efecto, es un

¹³ Gutiérrez, R., “Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República* V y las hipótesis II y III del *Parménides*”, 2009; Gutiérrez, R., *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, 2017, pp. 86-97.

orden de cuyos elementos, las Ideas, se dice explícitamente no solo que son siempre idénticas consigo mismas (τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτα ἀεὶ ἔχοντα), sino que no cometen injusticias ni las padecen unas de otras (οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων) (500c). Este pasaje corrobora la presencia de la *koinōnía* eidética en *República*, pero, a diferencia de 476a, el ἀλλήλων se refiere aquí exclusiva e indiscutiblemente no solo a la relación sino a la interacción de las Ideas que, en conjunto, constituyen un orden (κόσμος) que se comporta κατὰ λόγον, esto es, como se suele traducir, como un orden racional o conforme al pensamiento, pero que, por eso mismo, también es conforme al fundamento, es decir, la Idea del Bien.

Es este orden que el filósofo debe imitar (μιμεῖσθαι) y al cual debe asimilarse en el mayor grado posible (μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι) (500c). Y habiéndolo asimilado es que podrá actuar como un demiurgo de la virtud cívica (500d). Solo de esta manera, en la medida en que el filósofo no solo dispone de conocimiento, sino, por eso mismo, de virtud, adquirirá sentido la propuesta central de la *República*, la coincidencia del poder político y la filosofía¹⁴. Así podemos ver que, en última instancia, el paradigma divino de la justicia está formado por una multiplicidad de elementos que, por naturaleza, constituyen una perfecta unidad, esto es, un orden intrínsecamente justo y gobernado por el Bien y en el que, por eso mismo, cada uno de sus elementos ocupa el lugar y cumple la función que le corresponde por naturaleza –“hace lo suyo (τὸ αὐτοῦ πράττει)”– sin inmiscuirse en las funciones de los demás y contribuyendo de ese modo a la integración y sostenimiento del conjunto. En esa medida constituye el modelo del orden político y psíquico justos sin el cual no tendría sentido el proyecto mismo de la *República*. Es, pues, evidente que, si ha de cumplir su función como modelo, el orden inteligible tiene que constituir una comunidad, y una comunidad justa que, como tal, requiere de la cooperación de sus partes. Justicia y *Koinōnía* están, pues, intrínsecamente relacionadas.

2. Koinōnía y Justicia en el Parménides

Ahora bien, aunque *expressis verbis* lo dice en un solo pasaje, es exactamente esa noción de justicia la que Platón pone en boca de Parménides en el diálogo homónimo, específicamente en la segunda deducción del ejercicio

207

¹⁴ Benson, H., “Knowledge, Virtue and Method in *Republic* 471c-502c”, en: *Philosophical Inquiry*, v. XXX, 3-4 (2008), pp. 87-114; Gutiérrez, R., *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, 2017, pp. 121-129.

dialéctico, no sin antes haber examinado, en la primera deducción, la noción de una unidad excluyente de toda relación. Si le damos crédito a esa deducción, lo uno allí examinado ni es uno ni es, de manera que no hay ni nombre ni enunciado, ni ciencia ni sensación ni opinión que le correspondan (141e-142a). En contraste con el uno de la primera deducción, el uno de la segunda participa del ser, de manera que es concebido como un todo que, como tal, tiene partes o aspectos, sin por eso dejar de ser un todo. Como tal, lo uno que es $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omicron}\nu$ es una entidad compuesta de uno y ser, cada uno de los cuales, a su vez, tendrían uno y ser como partes, y así indefinidamente. Siendo así, lo uno que es, es uno y una multiplicidad indefinida ($\acute{\alpha}\pi\rho\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$, 142d-e). En ese sentido, este “uno que es” es todo lo que es y es uno. Puede ser cualquier entidad tanto sensible como inteligible¹⁵.

Sin embargo, en el siguiente paso (143a-b), Parménides distingue en ese todo lo uno en sí ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$) y el ser de lo uno ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$). Por lo tanto, si “lo uno que es” refiere a cualquier entidad, sea sensible o inteligible, lo uno en sí es concebido como Idea, aunque por contraste con las Ideas del joven Sócrates y lo uno de la primera deducción, admite la relación y, en efecto, participa en el ser, solo que, en virtud de una operación del pensamiento ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$), es considerado en sí mismo. Consecuentemente, habiendo distinguido uno y ser, Parménides precisa ahora que “no es por ser uno”, esto es, por la naturaleza de lo uno, que lo uno es diferente del ser ($\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$), ni por el hecho de ser ‘ser’ que el ser es otro que lo uno ($\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$), sino que difieren entre sí por causa de lo diferente y de lo otro ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\lambda\omega\nu$)” (143b). Ahora bien, como aspectos determinantes de lo uno que es, lo uno en sí, la *ousía* de lo uno y lo diferente no deben ser considerados como posiciones del pensamiento, sino como sus presupuestos o condiciones¹⁶. Son, pues, Ideas. Pero precisamente esas distinciones permiten entender que lo uno y el ser no pueden cumplir

¹⁵ Tanto la *pólis* (422e3-423a2), como el alma (443d7-e1, 485d6-8, 580d6-7) y las Ideas (476a5-8) son claros ejemplos de la coincidencia en su constitución de la unidad y la multiplicidad indeterminada. Véase Gutiérrez, R., “Widerspruch und Apharesis in Platons *Politeia*”, en: *Peitho. Examina Antiqua*, v. I, 6 (2015b), pp. 78-85.

¹⁶ Recuérdese que en 135b-c dice Parménides que sin las Ideas “no tendrá adónde dirigir el pensamiento ($\omicron\upsilon\delta\delta\grave{\epsilon}\ \acute{\omicron}\pi\omicron\iota\ \tau\rho\acute{\epsilon}\psi\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha\nu\ \acute{\xi}\xi\epsilon\iota$)” y “así destruirá por completo la facultad dialéctica ($\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu\ \delta\iota\alpha\phi\theta\epsilon\rho\epsilon\iota$)”. Dada su estrecha vinculación con la facultad dialéctica, entiendo *diánoia* aquí como pensamiento en sentido amplio, no en el sentido específico en que se entiende en el *simil* de la línea. Como tal, lo uno en sí, la *ousía* de lo uno y, más adelante, lo diferente, no son puestas sino presupuestas por la *diánoia* y, en ese sentido, condiciones de posibilidad del pensamiento al cual le sirven de orientación. Véase Scolnicov, S., *Plato's Parmenides*, California: University of California Press, 2003, p. 102, n. 11.

la función de lo diferente como factor determinante de lo uno y el ser, (cf. *Soph.* 255e), pues, si así fuera, estaríamos ante un caso de *polypragmosýnē*. En este sentido, Parménides parecería concebir la *koinōnía* entre las Ideas en términos de la concepción de la justicia expuesta en la *República*, pues no solo toma en cuenta la correspondencia entre *phýsis* y *érgon*, sino que requiere de la consideración de las partes implicadas tanto en relación consigo mismas como en relación con las demás. En cuanto a las Ideas, esto es precisamente lo que causaría la mayor admiración del joven Sócrates: distinguir las y separarlas, pero, a la vez, mostrar que admiten mezclarse y discernirse (129d6-e3). Una confirmación del vínculo entre *koinōnía* y justicia la encontramos en la sección del diálogo donde se examina la grandeza, la pequeñez y la igualdad de lo uno (149e y sgtes.) y cuya estrecha relación con el pasaje que acabamos de examinar ha sido resaltada por varios intérpretes.

En los mismos términos que el pasaje anterior, Parménides afirma primero que no es por su respectiva *ousía* que lo uno y los otros que lo uno son más grandes, más pequeños o iguales –el uno por ser uno y los otros por ser otros que lo uno–, sino más bien porque además de ser lo que son, tienen (ἔχειν) o se les añade (προσεῖναι) la propiedad de la grandeza, la pequeñez o la igualdad. Con lo “uno” y “los otros” asumo que está refiriéndose a cualquier portador sensible o inteligible de estas propiedades. Ahora bien, partiendo de esta distinción entre la *ousía* de cada cosa y las propiedades que le pertenecen por añadidura, Parménides postula la existencia o no de las Ideas (εἶδη) de grandeza y pequeñez, pero sostiene que “si no fueran de alguna manera” –es decir, si no existieran y fueran lo que son– “no serían contrarias entre sí y no ingresarían/aparecerían en los seres (ἐν τοῖς οὖσι ἐγγίγνοιθῆν)” (149e)¹⁷. En tanto existen y son como son, la grandeza y la pequeñez deben ser concebidas como contrarios mutuamente excluyentes, es decir, cada una es una. Y, sin dejar cada una de ser en sí misma una, “ingresan” o “aparecen” en los seres como una propiedad suya. Dicho en los términos de *Rep.* 476a, cada una es y permanece en sí misma una, pero en sus manifestaciones aparece múltiple.

Sin embargo, en lugar de seguir esta línea de argumentación, Parménides retoma la tendencia fisicalista o cosificadora de la primera parte del diálogo

¹⁷ Cf. *Rep.* 476a, donde lo bello y lo feo son separados entre sí precisamente porque son contrarios y cada uno es uno, pero, a la vez, aparecen múltiples. La semejanza de argumentos permite pensar que aquí también está hablando de Ideas. El verbo ἐγγίγνεσθαι expresa el ingreso de una Idea o de la propiedad correspondiente en el portador particular que participa en la Idea. Cf. *Phd.* 102b-103a.

(138d) y plantea esta relación en términos de una presencia de la Idea en todo su portador o en parte de él. Así pues, tomando como ejemplo la pequeñez, dice que si estuviera en él, estaría extendida en todo él y, por lo tanto, sería igual que él, o lo comprendería y, entonces, sería más grande que él. Aquí Parménides pregunta: “¿Es, entonces, posible que la pequeñez sea igual a algo o más grande que algo y que haga lo [mismo] que la grandeza y la igualdad (καὶ πράττειν τὰ μεγέθους τε καὶ ἰσότητος), pero no haga lo suyo (ἀλλὰ μὴ τὰ ἑαυτῆς)? – Es imposible”, responde Aristóteles (150a). “Hacer lo suyo” o cumplir su función – πράττειν τὰ ἑαυτῆς. Claramente tenemos aquí la noción de justicia de la *República* aplicada al ámbito eidético. Cada Idea actúa conforme a su propia naturaleza o su propia *ousía*. La pequeñez no puede cumplir las funciones de la grandeza o la igualdad porque no le correspondería a su ser en sí y estaríamos ante un caso de *πολυπραγμοσύνη* o injusticia. Antes bien, debe limitarse a hacer lo que le corresponde por naturaleza. Pero, además, al examinar la alternativa, esto es, la presencia de la pequeñez en una parte de lo uno, no podría estar en toda ella, pues produciría los mismos efectos (ταὐτὰ ποιήσει) que en relación con el todo, esto es, sería igual o mayor que la parte en la que en cada caso esté presente (ἐνῆ). En conclusión, entendida en términos físicos, como en *Parménides* I, la presencia de la Idea en las cosas es inadmisibile, pues es “injusta”. Consecuentemente, la conclusión es que solo la pequeñez es pequeña y, como tal, excluye a la grandeza. Sin embargo, para examinar el sentido de la *práxis* o función de cada Idea es necesario considerar a la Idea no solo en sí misma, en su unidad, sino en relación con los otros y en la medida en que afecta a estos otros. Aunque al examinar la relación entre lo uno en sí, el ser en sí y lo diferente en sí hemos visto ya un ejemplo de esta interacción, este es el tema de la tercera deducción: Τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσέκοι ἂν πάσχειν, ἐν εἰ ἔστιν (157b). El *πάσχειν* aquí corresponde al *πράττειν* y la *ποιήσις* anteriormente mencionados.

Pues bien, en la tercera deducción se distingue entre lo uno y los otros, lo uno en sí absolutamente uno y los otros que de algún modo participan de él y que, como tales, tienen partes. Ahora bien, la parte no es parte de una multiplicidad distributiva (*πολλῶν*), ni de la suma de todas las partes (*πάντων*), sino de un todo (*ὅλον*) que ha surgido como un uno completo y perfecto a partir de todas las partes – ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός (157e1), Cf. 157c6: ἐν ἐκ πολλῶν, 157e4: ἐν τέλειον μόρια ἔχον. Si bien el todo remite a las partes de las cuales está constituido, no se reduce ni identifica con ellas, pues, entonces, lo más estaría en lo menos (τὸ πλεον ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι, 145d6). El todo es más bien

una determinada Idea (μᾶς τινὸς ἰδέας, 157e1). Y lo mismo vale tanto para cada Idea como para el conjunto de las Ideas, dado que, en general, tanto el todo como cada una de las partes participa de lo uno (157e2-159a9). Formalmente, cada Idea refleja la misma estructura que la totalidad del ámbito eidético. Pues bien, precisamente esta concepción de la Idea nos remite una vez más a la noción de justicia concebida como una completa unidad que ha surgido a partir de una multiplicidad – παντάπασιν ἓνα γεγόμενον ἐκ πολλῶν, 443e. Se entiende entonces por qué la justicia tanto política como personal han sido concebidas como imágenes de la Idea de justicia y, por ende, del orden inteligible en su conjunto, pues, cada una de ellas constituye un orden bien estructurado conforme a un principio rector, solo que la justicia es inherente al orden inteligible, mientras que en la *pólis* y el alma son el resultado de un proceso. En consecuencia, así como el filósofo gobernante y el alma racional dan unidad a la *pólis* y el alma, así también lo uno en sí es principio unificador no solo de cada Idea, sino de todo el ámbito eidético. De esa manera, la perspectiva horizontal de la *koinōnía* de la segunda deducción da paso a una perspectiva vertical en la que lo uno en sí actúa como principio. Examinemos esta perspectiva.

Según su propia lógica, toda Idea excluye necesariamente a su opuesto, de suerte que lo uno en sí excluye necesariamente a lo múltiple y, por consiguiente, “ser uno no le es posible sino a lo uno en sí – νῦν δὲ ἐνὶ μὲν εἶναι πλήν αὐτῷ τῷ ἐνὶ ἀδύνατόν που” (158a5-6). Los otros, en cambio, solo son por participación en lo uno y, por ende, tienen partes y son múltiples. Si no fueran uno o más que uno, no serían nada (158a5-b4). Sin embargo, considerados en sí mismos, esto es, absolutamente privados de lo uno (159e1), los otros solo son una multiplicidad indefinida (πλήθει ἄπειρα, 158b6) o “multiplicidades –πλήθη– en las que lo uno no está (158c1)”¹⁸. Tenemos entonces, por un lado, a lo uno en sí y, por otro lado, a la naturaleza diferente de la Idea (τῆν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους) en sí y por sí (αὐτὴν καθ’ αὐτήν) que, como tal, carece completamente de límite y determinación. Esta separación, que parece ser aquí el resultado de una operación de la *diánoia*, es el punto de partida de la cuarta deducción, al punto que Parménides se expresa en el sentido de una reducción de todo a los principios: “Se ha dicho todo cuando se ha mencionado a lo uno y los otros

¹⁸ La completa ausencia de la unidad en estas “multiplicidades” impide entenderla como Idea, pues la unidad es una característica esencial de la Idea (476a). En ese mismo sentido hay que entender la referencia a la ἑτέρα φύσις τοῦ εἶδους. Al respecto véase Aristóteles, *Metaph.* I 6, 987b33. Según Zekl (1972, p. 165, n. 224), *eidous* no depende de *hetéran* sino de *phýsis*: “la diferente naturaleza de la Idea”.

–πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῆι τό τε ἐν καὶ τᾶλλα” (159c1). Pero considerados por separado, solo en sí mismos, lo uno y los otros serían inútiles. Antes bien, lo *propio* de la naturaleza del uno es otorgar el límite y la determinación y lo *propio* de la naturaleza de los otros la ilimitación y la indeterminación (158d4-5). A diferencia de lo que ocurre con la *pólis* y el alma, *phýsis* y *érgon* son en este caso tan inseparables, como el ser y el aparecer de la Idea. Precisamente, en razón de ello, el método dialéctico prescribe la consideración de cada Idea o principio tanto *pròs hautó* como *pròs álla*. Por eso es que con su separación hay que considerar también su *koinōnía*. Pues bien, es de su *koinōnía* que en los otros carentes de unidad –ἐν ἑαυτοῖς– surge (γίγνεσθαι) algo diferente – ἕτερον τι (158d4-5), un todo o una unidad que integra en sí la totalidad de sus elementos. Estamos, entonces, ante una génesis de las Ideas concebidas como unidades compuestas de múltiples partes y que, como tales, se delimitan recíprocamente (ὁ δὴ πέρασ παρέσχε πρὸς ἄλληλα, 158d5). Considerando la eterna autoidentidad de las Ideas, esta génesis no puede ser entendida literalmente, como en el caso de la justicia política o psíquica. Pero sí nos da a entender que la *koinōnía* de las Ideas se remite a una *koinōnía* más fundamental entre lo uno en sí y los otros carentes de unidad y límite. Por su parte, la naturaleza indeterminada de los otros produce la *apeiría* que en el ámbito eidético solo produce la multiplicidad de “los otros que no están privados de lo uno sino que de algún modo participan de él” (157c1-2) y que, como tales, son tanto numérica como estructuralmente múltiples. El límite y la determinación se la deben a lo uno en sí. En tal sentido, lo uno en sí y los otros actúan con justicia, es decir, cada uno hace lo suyo o cumple la función inherente a su naturaleza.

Bibliografía

- Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, v. I & II, 1902.
- Benson, H., “Knowledge, Virtue and Method in *Republic* 471c-502c”, en: *Philosophical Inquiry*, v. XXX, 3-4 (2008), pp. 87-114.
- Cordero, N. L., *Cuando la realidad palpaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Buenos Aires: Biblos, 2014.
- Cordero, N. L., *Platón contra Platón. La autocritica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires: Biblos, 2016.
- Ferrari, F., “Teoria delle idée e ontología”, en: Vegetti, M. (ed.), *Platone: La Repubblica*, Nápoles: Bibliopolis, v. IV (2000), pp. 365-391.
- Gutiérrez, R., “Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República* V y las hipótesis II y III del *Parménides*” en: Perine, M. (ed.), *Estudios Platónicos*, Bilbao: Loyola, 2009, pp. 113-125.

- Gutiérrez, R., "The Three Waves of Dialectic in the *Republic*", en: Cornelli, G. (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlin: De Gruyter, 2015a, pp. 15-32.
- Gutiérrez, R., "Widerspruch und Aphaireisis in Platons *Politeia*", en: *Peitho. Examina Antiqua*, v. I, 6 (2015b), pp. 71-89.
- Gutiérrez, R., *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- Hermann, K. F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg: Winter, 1839.
- Marmodoro, A., *Forms and Structure in Plato's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Rickless, S. C., *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Schleiermacher, F., *Über die Philosophie Platons. Herausgegeben und eingeleitet von Peter M. Steiner*, Hamburgo: Meiner, 1817.
- Scolnicov, S., *Plato's Parmenides*, California: University of California Press, 2003.
- Von Kutschera, F., *Platons Parmenides*, Berlin: De Gruyter, 1995.
- Zekl, H. G., *Platon. Parmenides*. Übersetzt und herausgegeben von H.G.Z., Hamburgo: Meiner, 1972.