

PARA UN DISCURSO SOBRE LA SINGULARIDAD EN PLATÓN

Por: Luis Alberto Fallas López
Universidad de Costa Rica

La cuestión de lo singular¹ parece casi un detalle sin importancia filosófica para un platónico, producto acaso de un problema semántico soslayable; pero a nuestro modo de ver puede resultar sorprendentemente central, al punto de que la podemos situar en las entrañas mismas de la ontología, en la medida en que puede constituir un rasgo esencial de

1 Como señala María Moliner en su *Diccionario de uso del español* (Gredos, 1996), en nuestro idioma el adjetivo de origen latino **singular** en su uso culto significa “solo” o “único”, “sin compañero”; así, el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (Espasa Calpe, 2001) lo propone como “único en su especie”. Mientras tanto en el lenguaje corriente signa lo “extraordinario”, “excepcional” o “notable”, además lo “raro” y “extravagante”, y de una forma excepcional lo “bueno”. Gramaticalmente es un cuantificador que se ha de distinguir de lo plural, y según Alarcos Llorach (*Gramática de la lengua española* [Espasa Calpe, 2000], n.º 75) “se refiere a la unidad de los objetos de una clase”.

De tales sentidos en este ensayo vamos a utilizar fundamentalmente el uso culto. Las citadas traducciones en el lenguaje corriente pueden ser una reacción lingüística natural ante un objeto de esta naturaleza, pero no es adecuada, por cuanto supone siempre relaciones con otras entidades. La formulación más lejana a la que utilizamos es la gramatical, dado que lo convierte en un **particular**; esta atribución bien podría ser un sinónimo de la singularidad, pero que aquí deseamos distinguirla convencionalmente atribuyéndole una relación constante con lo universal; en este sentido decimos que es **particular** aquello que es un ejemplo posible de una clase determinada. Se podría sostener, en cambio, que **singular** es lo que no es un caso de ningún universal posible. Aunque, por supuesto, esto supone una aporía evidente: hablamos de un concepto **universal** al que todos los **singulares** se aplican adecuadamente, el que explica la naturaleza de entidades no universalizables.

Desde el punto de vista lingüístico no existe en griego —hablamos del que utiliza Platón— una palabra que le corresponda con exactitud al término latino, pero nos encontramos con una serie de sinónimos que incluso abren vías de comprensión del problema: por ejemplo, ἀήθεια —“perplejidad” e “inexperiencia”—, ἄτοπος —“raro”, “extraño”, “extravagante”, “absurdo”, etc.—, ἀπλοῦς —“simple”, “sencillo” y “único”—, εἰλικρινές —“puro”, “sencillo” e “incontaminado”—, καθαρός, que tiene significados análogos al anterior, los cuantificadores ἕκαστος y ἐν. Pero los términos más oportunos para decir de ello son los adjetivos μονογενής (cfr. *Timeo* 31b3, 92c9, *Critias* 113d2 y *Leyes* 691e1) y μονοειδής (cfr. *Fedón* 78d5, 80b2, 83e2, *Banquete* 211b1, 211e4, *República* 612a4, *Teeteto* 205d1, *Timeo* 59b2), y el sustantivo μόνωσις que aparece en *Timeo* 31b1. Todas estas expresan adecuadamente lo que intentamos articular desde el punto de vista conceptual en la obra platónica, por cuanto entendemos que lo *singular* ha de ser una suerte de sustantivación que se caracteriza por ser autorreferencial o por constituirse en género para si misma [μονοειδής (cfr. *Fedón* 78d5, *Banquete*

las Formas en su postulación **clásica** (*Banquete, Fedón y República*).² Aunque parte de la obra platónica crítica (al menos *Parménides, Teeteto*) impugnará esta visión, para propiciar una dialéctica más bien relacional y universalista, que abre de manera privilegiada la puerta a las que Aristóteles llegaría a denominar **substancias segundas**. Mas todavía en los desarrollos posteriores de la obra platónica la cuestión no parece desaparecer y, al contrario, aflora entre los restos de su devastación, a la manera de un fantasma que, siendo algo que es, se trasluce en su no ser lo que era.

En este ensayo procuraremos reconstruir el pensamiento platónico sobre la singularidad, es decir, recuperar la posibilidad del filosofar sobre lo absolutamente individual, como si fuese posible suspender de alguna manera la noción de **participación**, con todas sus connotaciones ontológicas, éticas y políticas posibles, en perspectiva a descubrir la naturaleza misma de **lo que es** con total independencia de nuestra facilidad para la determinación —establecimiento de indicativos relacionales—. Una lectura de este talante es, sin embargo, demasiado positiva y optimista. Somos conscientes de que Platón podría representar el filósofo racionalista y universalista por excelencia, y precisamente también desde esa posición intentaremos sacar partido para la cuestión, de forma que nos dé pistas para llegar a la singularidad desde un sistema con pretensiones de rigurosidad, sea para exhibirlo y estructurarlo hasta hacerlo completamente nuestro, o más bien para advertirnos de los riesgos que representa su darse. Después de esto daremos un paso que intenta ser resolutorio: lo singular no puede ser desechado del todo, pues de alguna manera es una exigencia pasional de la propia racionalidad que propicia la comprensión o aceptación de los límites últimos de su búsqueda intelectual. Esto no puede tomarse completamente en serio, por cuanto parece un intento verosímil de solucionar la aparente incongruencia, o acaso evolución, del platonismo; de alguna manera con este discurso de lo intermedio, que deberá parecer creíble aunque no inobjetable, es más un juego o una artimaña, que procura tranquilizar o acrecentar nuestras ansias cognitivas, y con ello se puede mantener una idea de conjunto del pensamiento platónico, aunque ello sea también una tentación excesiva.

La cuestión de la singularidad tiene posibilidades de desarrollo en múltiples ámbitos de lo que es, por ejemplo, se la podemos atribuir al alma, si tomamos en cuenta su condición de entidad pura y separable, como se establece en el *Fedón*; pero aquí pretendemos dedicarnos fundamentalmente al problema de las Formas, primero en su representación en el

211b1 y *República* 612a4)), pero no en el sentido de la autopredicación, que supondría una superposición del universal sobre sí mismo, sino de una identidad tal que exclusivamente hable de sí misma, una unidad *absoluta* que deje por fuera toda relación posible. Por ello resulta preferible obviar aquellos conceptos que puedan connotar universalidad o pensarse por relaciones, como lo **individual**, lo **numéricamente uno**, lo **particular**, los **especímenes extraños**, lo **irrelevante**, lo **diferente**, etc.; para buscar aquello cuya unidad es tan plena que más allá de sí mismo no le corresponda nada, en otras palabras, aquello que está **absolutamente** solo.

2 Tomamos el adjetivo "clásica" de CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón II*. Madrid: Alianza, 1979, p. 254.

discurso de Diotima en el *Banquete* y su explicitación en el mismo *Fedón* y en la *República*; luego, consideraremos la primera hipótesis de la segunda parte del *Parménides* y el conocido “Sueño de Sócrates” de la tercera parte del *Teeteto*, textos ambos que no se refieren directamente a las entidades inteligibles por excelencia, pero que pueden ser aprovechables en este sentido, sobre todo para discutir la simplicidad absoluta de lo formal, sea en su formulación como uno pleno o en su posible constitución como un atomismo. Finalmente, trataremos de establecer un ámbito de intermediación entre estas dos presentaciones, que son contrarias, e incluso contradictorias, teniendo en cuenta que no hay una renuncia en textos posteriores de Platón ni a las Formas como entidades trascendentes, ni a la dialéctica racional entendida como un organismo en el que todo debe estar debidamente coordinado y determinado.

En general, a nuestro modo de ver, Platón no debe ser leído desde una sola perspectiva. Si una ventaja tiene su obra escrita, es que no se corresponde con un sistema filosófico cerrado ni completamente desarrollado. Esa capacidad de dejar las cosas a media luz, quizás para que nos corresponda a nosotros terminar de iluminarlas u oscurecerlas, es la razón primera de su fascinación como filósofo. Aun así, no podemos negar que nos tienta mucho más la oferta de la intermediación que constituimos al final del trabajo, pero es precisamente la que con menos claridad en los *Diálogos* podemos hallar, quizás porque es la que nos toca explicitar más a nosotros.

I

Cuando intentamos asumir la **metafísica clásica** del platonismo, esto es, la propuesta filosófica más importante del **período medio** de la obra de nuestro autor, nos encontramos terminológica y conceptualmente con la singularidad que hemos presupuestado, en específico en la aprehensión de las entidades por excelencia: las Formas. Es necesario ciertamente reconocer que Platón no llega a ofrecer una visión sistemática y sustantiva de estas,³ acaso por mantenerse en una suerte de silenciamiento voluntario, como sostiene Szlezák,⁴ o porque no es una doctrina fundable desde una perspectiva racionalista —esta es la tesis que intentamos recuperar aquí—; mas lo cierto es que los elementos que aporta son suficientes como para corroborar que su ontología fundamental postula la existencia de entidades cuya **mismidad** no es explicable más allá de su ser lo que son. No hablamos, como decíamos atrás, de la autopredicación de las Formas,⁵ sino de su **identidad absoluta**, es decir, su unidad plena y meta-relacional.

3 Cfr. ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 234 y sigs.

4 *Leer a Platón*. Madrid: Alianza, 1997, cap. 17.

5 El tema de la autopredicación de las Formas, cuya preocupación para los estudios contemporáneos puso de boga Vlastos en su *The Third Man Argument in the Parmenides* (1954, reimpreso en R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics* [Londres, 1965]), tiene una clara justificación en las primeras

Remitámonos a los tres diálogos en los que por excelencia se explica la naturaleza de las Formas: *Banquete*, *Fedón* y *República*. El primero de ellos constituye lo que adecuadamente Charles Kahn denomina la **revelación pública** de la Teoría de las Formas,⁶ los otros resultan los pasos **filosóficos** pertinentes a la luz de la complejidad de la propuesta, que nos permiten pensar que el dualismo extremo que funda la singularización de lo metafísico puede construir, pese a esto, un sistema cuidadosamente articulado, en el que la cumbre se mantiene siempre a una prudente distancia, para no ser atrapada por nuestras perspectivas particularistas, es decir, nuestra modélica aprehensión universalista.

πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ᾗς. (*Banquete* 210a4)⁷

Para poder seguir, en efecto, esta representación, podemos remitirnos directamente a su cumbre filosófica: la *scala amoris*, el contenido de los **Misterios mayores**, aquellos que implican una iniciación perfecta (τὰ τέλεα), y el grado de la contemplación (ἐποπτικά) [210a]. Este camino, que está determinado por un proceso de discernimiento paulatino de la universalización, es decir, la consecución de los géneros que formalmente se manifiestan en los individuos en los distintos niveles, y que nos permite acceder a la ciencia superior (d7),⁸ culmina, sin embargo, en una manifestación inusitada que surge de repente (ἐξαιφνης).⁹

obras de Platón. Específicamente se dan tres ejemplos conocidos: la belleza es bella (*Hippias Mayor* 292c), la justicia justa (*Protágoras* 330c) y la piedad pia (*Ibidem*, 330e) [afirmaciones semejantes se encuentran en el *Eutidemo* 301b–c]. Cfr. MALCOLM, J. *Plato on the Self-Predication of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1991, cap. 2.

- 6 Cfr. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, 1996, p. 340–355.
- 7 “Intenta seguirme, si eres capaz” (Traducción de Luis Gil. Barcelona: Labor, 1994 [1969], así los siguientes textos que citamos del diálogo).
- 8 El universalismo estaría marcado por varios signos fundamentales: la búsqueda de la forma (εἶδος) que es una “sola e idéntica cosa” (ἐν τε καὶ ταυτόν) y que se manifiesta en todos los cuerpos (210b), la hermanación (συγγενές) de los distintos elementos que se van encontrando (210c4–5) y el acceso a una filosofía ἀφθονός, esto es, inagotable o “no celosa” o “no envidiosa”, lo cual querría decir que se trata de un amor no exclusivo ni excluyente —el paralelo más claro es el amor egoísta o celoso (φθόνος) de Alcibiades, quien sólo “tenía ojos” para Sócrates (213d2 y 223a1)— [cfr. J. Gregory y S. Levin, “Φιλοσοφία ἀφθονός (Plato, *Symposium* 210d)”, en: *The Classical Quarterly* 48, 2, 1998, p. 404–410].
- 9 Según G. Liberman, *Dialectique ascendante du Banquet de Platon* (*Archives de Philosophie* 59, 3, 1996, p. 455–462), la *scala amoris* tendría al menos seis etapas: 1. Amor al cuerpo bello. 2. A una pluralidad. 3. A una universalidad. 4. Asimilación de la superación de la sensibilidad o concienciación de la honorabilidad superior de lo espiritual. 5. Entrada en el mar de la belleza. 6. Aprehensión del bien final, la belleza misma (p. 460–2). Los tres primeros pasos son paralelos a los siguientes, de forma tal que la aprehensión instantánea de que hablamos no sería tal.

cuando se llega a tener a la vista (κατόψεται)¹⁰ una entidad maravillosamente bella en toda su naturaleza [θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν (210e4–5)].¹¹ En ese lugar habremos de estar en presencia ya no de géneros especialísimos o alguna especie superior, sino de lo Singular: “[un algo] que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no... Tampoco se mostrará a él [el contemplador] la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento (λόγος), ni como un conocimiento (ἐπιστήμη)... sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única ([καλόν] αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν)” (210e6–211b2). Las restantes bellezas a las que hemos accedido en los distintos niveles ónticos tan sólo participan de ésta, sin que ello implique, por supuesto, ningún menoscabo para la misma, pues “no aumenta ella en nada ni disminuye (μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι), ni padece (πάσχειν) nada en absoluto” (211b4–5). La belleza es **Lo que es**.¹²

Accedemos a la divina belleza en sí (αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν), algo uno, puro (εἰλικρινές), limpio (καθαρόν), sin mezcla (ἀμεικτον), incontaminado (μὴ ἀνάπλεων) [211d–e], es decir, aquello que excluye cualquier relación con otras cosas, que es por sí, en sí, el más puro **sí mismo**. Es la Belleza monoeidética,¹³ aquella que no puede ser un particular, pues no hay ninguna especie que la pueda atrapar, siendo que es sólo para sí misma y que en su

10 Valga destacar la diferencia puramente nominal de los procesos visuales que describe Platón: A. Se podría hablar, en primer lugar, del mirar que tiene relación con lo sensible, en cuyo caso el verbo que utiliza por excelencia es ὁράω —ver, observar, fijar la atención— (ὁρῶντι 211d5, ὁρῶντες 211d6, y ὁρῶντι 212a3, aunque también usa θεάομαι —ver, observar, reconocer— (θεᾶσθαι 211d7). B. Se consideraría, luego, el ver en el plano universalista, que correspondería a los niveles medios en la escala; para este utiliza εἶδω —ver, mirar, reconocer— (ἰδεῖν 210c4 y ἰδῆν 210c7 [también aparece en perfecto, por supuesto con el común significado de “saber” (οἶδα 210a2)], θεάομαι (θεάσασθαι 210c3 y θεώμενος 210e3) y βλέπω —ver, dirigir la vista, ver con el espíritu— (βλέπων 210c7). C. Finalmente, estaría la contemplación última, la que signa fundamentalmente con el verbo καθορᾶω —mirar desde lo alto, examinar, contemplar— (κατίῳη 210d7, κατόψεται 210e4 [es este el que corresponde al pasaje que referimos arriba], καθορᾶν 211b6 y κατιδεῖν 211e4), aunque también utiliza εἶδω (ἰδεῖν 211e1 y ἰδῆς 211d3), θεάομαι (θεωμένω 211d2 y θεωμένου 212a2) y βλέπω (βλεπόντος 212a1). Nótese la curiosa presencia en todos los niveles de θεάομαι.

11 Compárese con este fragmento de la *Carta VII*: “después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado (συζῆν) con él, de repente (ἐξαίφνης), como la luz (φῶς) que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente” (341c6–d2) [trad. Zaragoza, Gredos, 1992].

12 La descripción platónica de esta realidad sigue a pies juntillas el fragmento 8 del Poema de Parménides, aunque tomando la perspectiva no del escucha de la palabra divina, sino del ἐπόπτης que accede visualmente al Ser.

13 El término μονοειδὲς aparece en varios diálogos platónicos (cfr. *Fedón* 78d5, 80b2, 83e2, *Banquete* 211e4, *República* 612a4, *Teeteto* 205d1, *Timeo* 59b2). Antes lo habría utilizado Anaximenes (fr. 2 según Diels y Kranz [*Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Zürich, Weidmann, 1967-69 (14ª ed.) {en lo subsiguiente DK}]). También Aecio lo menciona explicando la mente anaxagórea (testimonio 46.6 de Anaxágoras); asimismo se encuentra en su descripción del Esfero empedocleano (test. 32,5).

respectividad no puede haber nada más allá. En este sentido, hemos llegado al límite de nuestros universos de comprensión, precisamente donde ya no funcionan géneros ni razón, pues estos forman parte de los peldaños que dejamos atrás y, además, por cuanto no estaríamos en condiciones de poder construir un lenguaje racional que sea efectivamente oportuno para esta **mismidad**.

Se trata de “un uno único”, una entidad plena que sólo puede entenderse desde sí, como el ser parmenídeo, sin brazos ni pies para relacionarse con lo que llegara a acercársele, sin ojos ni oídos más que para verse y oírse a sí misma. Por eso, ante ello no queda otra opción que extasiarnos en contemplación y callar, porque cualquier cosa que digamos saldrá sobrando.

Mas lo cierto es que estamos viendo “con los ojos del alma” algo esplendorosamente bello,¹⁴ aunque no se trate de un ente que corresponda a una formalidad material: no veremos al caballo real que algunos tal vez con mala intención han querido suponer,¹⁵ ni tampoco encontraríamos la corte de los dioses eternos que la imaginería tradicional sustentaría.¹⁶ Los “amigos de las ideas” (*Sofista* 248a) quizás deseen encontrar pensamientos allí, discursos racionales —λόγοι— que nos llenen de seguridad el espíritu, o quizás el delicioso elixir con que se alimenta éste, la ciencia, pues ya antes se ha dicho que es la ἐπιστήμη única la que hemos de lograr (210d7), y, sin embargo, no es así; aunque parezca paradójico, no es un “Mundo de las Formas” lo que observamos. Estamos ante lo imperceptible, inexpresable, imponderable y toda la serie de adjetivos negativos que podamos imaginar, incluyendo “ininteligible” —esto, si la intelección amerita la racionalización, es decir, el manejo de más de una de las Formas—. En positivo quizás podríamos utilizar el término Ser [τὸ ὄν] que nos

Respecto a su traducción, nos parece muy apropiada la “específicamente única” de Gil; en cambio la “uniforme” de Calogero (versión italiana) produce connotaciones menos cercanas a la singularidad. En una perspectiva muy distinta a la que seguimos aquí, K. W. Mills estima que se debe entender como aquello que tiene “justamente un carácter”: de forma que, cuando se llama a las Formas de este modo, se querría afirmar: “(a) that it keeps the same one character all the time and is not continually acquiring some new character different from its previous one, and (b) that its character at any one moment is fully self-consistent and not (as in the case of sensible) such a congeries of contrary and conflicting attributes as to be a number of quite different characters rather than just one” (*Plato's Phaedo* 74b7–e6, part. 2. *Phronesis* 3, 1, 1958, p. 46).

- 14 Platón evita hablar de actores psíquicos claros en el texto, no menciona ni el intelecto –νοῦς– ni el pensamiento —διάνοια— como los que divisan el Ente. Solamente en 210e1 Diotima le pide a Sócrates que preste toda su atención posible con la típica fórmula griega “τὸν νοῦν προσέχειν”, la misma que utilizará más tarde Alcibiades en 217b2. διάνοια aparece citada por Sócrates para hablar de la vista anímica que sucede a la debilidad de los ojos corporales (219a3). Como señala Kahn, “perhaps Plato avoids naming nous here just as he avoids any reference to esoteric doctrines like recollection and the transcendental soul” (p. 353). Con esto también evita la dicotomía sensible–inteligible que marcarán la *República* y el *Fedón*.
- 15 Aristóteles evidentemente (*Metafísica* 997b9).
- 16 Esto se puede ver en el relato del *Fedro*, en el que las deidades también procuran elevarse para contemplar los niveles hiperuránicos, sin llegar en momento alguno a formar parte de estos (247b–e).

enseñó Parménides, para insistir en su negación de la temporalidad y devenir, así como para diferenciarlo de lo que es sólo aparente, de lo que se hace visible (φαντασθήσεται [*Banquete* 211a5]); asimismo hablaríamos de su unidad [έν],¹⁷ pero también para distinguirlo de la multiplicidad.¹⁸ Más palabras tal vez resulten excesivas.¹⁹

De esta manera, lo que acontece es como el encuentro místico con una deidad. Las palabras de la sacerdotisa tienen una carga religiosa ineludible, pueden inspirar por ello un sinnúmero de discursos filosóficos, pero su primera razón está en generar fe: “estas son, Fedro y demás amigos, las palabras que dijo Diotima; por ellas yo he quedado convencido (πέπεισμαι) y, convencido como estoy, intento también persuadir (πείθειν) a los demás” (212b1–3). Lo singular se revela a los creyentes que están dispuestos a renunciar a sí mismos, a su mundo, sus palabras y razones, para quedar, por paradójico que parezca, “anonadados por el Ser”.

En el *Fedón* nos encontramos con una suerte de traducción de esta postulación metafísica que confirma lo expuesto, pero también lo pone en tonalidad racional, con lo cual la perspectiva cambia notablemente. La argumentación central enfatiza en un contundente

17 En el *Timeo* (31b1) utilizará un término quizás más oportuno, μόνωσις, la palabra griega que parece más cercana a nuestro sustantivo **singularidad**.

18 Giovanni Reale, en su *Storia della Filosofia antica II* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), haciendo una síntesis de la Teoría de las Formas en su conjunto, sostiene que las mismas tendrían las siguientes características: inteligibilidad, incorporeidad, ser en su sentido pleno, inmutabilidad, perseidad [*“Le Idee sono in sé e per sé, ossia assolutamente oggettive”* (p. 78)] y unidad. Esto podría corresponder con los pasajes que comentamos del *Banquete*, pero su lectura no parte del desarrollo genético –sea real o retórico– de la teoría, sino que supone una consistencia de la misma tal que hace pensar que el pensador tenía en mente siempre un “sistema” metafísico riguroso y firme. Esto obliga a unificar doctrinas desde diversos lugares de la obra platónica de una manera, a nuestro modo de ver, inadecuada: el caso más claro que podemos citar es el de su explicación del sentido de la unidad de las Formas, atributo al que el estudioso milanés pone especial énfasis: “ciascuna Idea è una ‘unità’, e, come tale, spiega le cose sensibili che di essa partecipano, costituendo in questo modo una molteplicità unificata. E, proprio per questo motivo, la vera conoscenza consiste nel sapere unificare la molteplicità in una visione sinottica, raggruppante la molteplicità sensoriale nell’unità dell’Idea dalla quale dipende” (p. 90). Con esto, las Formas deberían comprenderse como conceptos universales y no cual entidades plenas y absolutas, al modo como lo suponemos aquí. Ciertamente nosotros mismos más adelante daremos respaldo a esta lectura, pero a la luz de la rigurosa revisión doctrinal que significa el *Parménides*. El no señalar al menos la distinción entre esos dos momentos, el del desarrollo clásico de las Formas y el que se da a partir de los diálogos críticos, nos parece muy poco conveniente, y, por supuesto, supone la exclusión del sentido de singularidad que venimos buscando.

19 No obstante, el *Fedro* hace una descripción de lo supraceleste que puede tenerse como paralela a esta y que añade algunos adjetivos que quizás sí resulten oportunos junto a las palabras de Diotima: “en cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo (ὑπερουράνιοι), jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad (τὸ ἀληθές), especialmente cuando hablamos de la Verdad (ἀληθείας), he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color (ἀχρώματος), de forma (ἀσχημάτιστος), impalpable (ἀναφής) y visible (θεατή) únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que ‘es’ de una manera real (οὐσία ὄντως οὐσία), y constituye el objeto del verdadero conocimiento” (247c2–8) [traducción de Luis Gil (Labor, 1994 [1957])].

dualismo, conforme con el cual es necesario tomar una distancia radical frente a lo sensible, para asimilar lo que en sentido estricto se diría real,²⁰ ontológico, que es en todos los respectos perfecto (ἀκριβής) y evidente (σαφής) [cfr 65b]. Eso lo deberíamos encontrar en lo que hemos ya denominado **sí mismo** (αὐτό), como es el caso de lo justo, lo bello y lo bueno, así como de la grandeza, la salud, la fuerza y los análogos; “[hablo] en una palabra, de la realidad (τῆς οὐσίας) de todas las cosas, lo que viene a ser cada una” (65d13–e1).²¹ Pero con esto el ámbito de **Lo que es** parece perder una condición que suponíamos esencial: la singularidad numérica.

En efecto, habremos de pensar en la οὐσία de cada cosa, de manera que pareciera que estaríamos a la expectativa de una multiplicidad de entidades —este podría ser un producto claro de la lectura racionalista de la cuestión—. Así, al hablar de las entidades que conocemos por reminiscencia, nos vienen a la mente lo Igual, lo Mayor y lo Menor, lo mismo que sus análogos (75c), y aunque estos llegaron primero, también nos encontramos con lo Bello mismo, lo Bueno, lo Justo y lo Santo, así como “todas las cosas que marcamos con el sello de ‘lo que es’ (αὐτὸ ὃ ἔστι)”²² [75d1–2]. Como ya decíamos atrás, a eso podemos con toda propiedad denominarlo **realidad** (οὐσία) [75d], puesto que “todas esas cosas existen al máximo (ὡς οἶόν τε μάλιστα)” [77a3–4]; esto no sólo porque cumplen plenamente tanto su condición de esencias puras, sino también por cuanto existen siempre y con toda necesidad.

Mas esa existencia ya no nos habrá de parecer tan lejana, pues entra en nuestro discurso intelectual sin perder su condición: “la realidad misma (αὐτὴ ἡ οὐσία), de cuyo ser damos razón tanto al interrogar como al responder (ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι) ¿se comporta siempre idénticamente y del mismo modo, o de manera cambiante? Lo Igual—en—sí (αὐτὸ τὸ ἴσον), lo Bello—en—sí, lo que cada cosa es (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν), [o sea] lo real (τὸ ὄν) ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? ¿O siempre cada una de estas realidades, al ser en sí misma única en su aspecto (μονοειδές ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό), se comporta del mismo modo e idénticamente (κατὰ ταῦτά), y jamás admite por ningún motivo alteración alguna?” (78d1–7) Así pues, nos encontramos con una realidad metafísica plural, pero identificable en su mismidad como lo singular, pues cada Forma expresa la misma condición ontológica de la Belleza que hemos asumido en el *Banquete*.

20 Conforme con C. Eggers Lan, entendemos que la palabra οὐσία se puede traducir como “realidad” (*Introducción a la lectura del Fedón* [en su traducción editada por Eudeba, Buenos Aires, 1993], p. 39–41). El término griego procedería del participio femenino de εἶμι (cfr. artículo correspondiente de LIDDELL, H y SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940, suplemento 1968).

21 Traducción de este fragmento y los demás citados del diálogo de Eggers Lan.

22 “Aquello mismo que es”. Eggers Lan opta por traducir αὐτός como **en sí** cuando está al lado de adjetivos que dirían de las Formas, pero con ello parece explicar más de lo debido, pues al “mismo” podríamos atribuirle otras preposiciones que lo completen intelectivamente, como “por”, “desde”, etc. A nuestro modo de ver, sería más oportuno que **mismo** tuviera un carácter de sustantivo. Cfr. a este propósito el prólogo de *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur.

El Mundo de las Formas, del que ahora podemos hablar sin preocupación, está constituido por entidades que son idénticas consigo mismas, viven en y desde sí, y, en consecuencia, no aceptan ninguna reclamación externa; de ahí que no puedan modificarse de ninguna manera, e incluso nuestra llegada racional no las desmejora en absoluto. Ellas constituyen lo puro, inmortal, siempre existente, lo que se comporta de la misma manera, y es idéntico (79d). Pero con la gran diferencia de que ahora las podemos asumir como lo inteligible —más adelante se dirá claramente que se trata de lo eidético (102b)— y, además, como lo divino (*Fed.* 80b), condiciones que nos llevan a articular no sólo un pensamiento, sino también a comprender la necesidad de que ello nos determine: “¿no te parece que a lo divino corresponde por naturaleza mandar y dirigir, mientras a lo mortal ser mandado y servir?” (80a3–5). Por eso, no extraña que aparezcan dos atribuciones nuevas y provocadoras: lo singular es sabio (φρόνιμον) [81a5] e incuestionable (ἀδόξαστον) [84a8]. Aunque este paso teológico simplemente viene a reforzar la perspectiva trascendentista que nos es obligante.

A esto debemos añadir una atribución que parece irrelevante, pero resulta fundamental desde nuestra perspectiva comprensiva: “la Idea misma (αὐτὸ τὸ εἶδος) tiene derecho a su propio nombre (ὀνόματος) para siempre” (103e3–4). Esto facilita, sin duda, nuestro discurso intelectual, pues todo lo que vemos en nuestro mundo con la estructuración (μορφῆν) de aquélla la denominamos con la misma palabra (103e4–5); pese a que sabemos que en estricto sentido sólo aquello trascendente es designable de esta manera.

Así pues, nos encontramos en lo eidético con una suerte de universo atómico, en el que las entidades ni siquiera chocan entre ellas, pues la función que les podemos atribuir tiene que ver con lo nuestro y no es aplicable a sus posibles correlaciones; pero ellas son asumibles desde nuestra perspectiva intelectual, gracias a esa condición formal que nos es obligante, y además a ese nombre propio, que al encuentro con naturalezas afines a aquéllas nos atrevemos a aplicárselo a lo sensible.

En la *República*, pese a que se pone especial atención a las entidades inferiores,²³ vemos reiteradas las condiciones de la realidad suprema: las εἶδη²⁴ son mismidades unitarias —αὐτὸ ἐν ἑκάστων εἶναι—, aunque las consideremos en la perspectiva de la multiplicidad (476a). Así, el filósofo —el cognoscente por excelencia— debe aspirar a contemplar lo

23 Se podría hablar de grados entitativos, conforme con lo cual lo sensible quedaría en un escalafón notablemente inferior, pero habría otras instancias que serían mucho más cercanas a lo *ideal*. A este propósito, la discusión desde la perspectiva de la *República* es amplia: el extremo negativo podría ser el conocido trabajo de G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato* (*Platonic Studies* [Princeton, 1981], p. 58–75) y en positivo la versión de Crombie (*op. cit.* II, p. 75 y sigs. y 292–294) [*cf.* también Guthrie, *Historia de la filosofía griega* IV (Gredos, Madrid, 1990), p. 474–478, y Ross, *La teoría de las ideas de Platón* (Madrid: Cátedra, 1993), p. 63–88]. A nuestro modo de ver, el simple hecho de que una distinción irreconciliable entre *no-ser* y *ser* imposibilitaría cualquier tránsito, sea ontológico o epistemológico, entre estos, hace indispensables los lugares intermedios, así como las mezclas; esto sería parte de lo que se propondría a la luz de la intercomunicación entre las Formas que propondrá con toda claridad el *Sofista*.

24 Las apariciones de la palabra εἶδος en este diálogo son múltiples, sobre todo para designar a la especie

supremo en su identidad plena (ὄραν καθ' αὐτό; [καλόν] [b]). Pero esto ya no se plantea a la manera de un acceso de índole religioso o místico, sino de un proceso racional: quien filosofa es aquel que “estima (ἡγούμενος) que hay algo Bello en si mismo (αὐτό), y es capaz de mirarlo (καθορᾶν) tanto como las cosas que participan (μετέχοντα) de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes” (c9–d3).²⁵ Como estamos hablando de **lo que es** en el sentido más estricto y pleno, tendremos que comprender que es una meta gnoseológica inexcusable —τὸ μὲν παντελῶς ὄν τὸ παντελῶς γνωστόν (477a3)—, que compromete a una vuelta a la **realidad** más cercana, pues el filósofo habrá de convertirse no en el descubridor del Ser, sino en el que se lo devela a los demás;²⁶ él es como un pintor que está constantemente volviendo su mirada a lo superior para plasmarlo en el lienzo de esta realidad, pues su meta es “implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, preservarlas con su vigilancia” (484d1–3).

Pese a ello, sigue concibiéndose el Ser en su radical distancia, siendo que es lo puro en el modo de ser, εἰλικρινῶς (477a7)²⁷ y se debe concebir como una realidad absoluta —τὸ παντελῶς ὄν—,²⁸ esto es, como lo perfecto, **Lo que es** en su plenitud, sin fisuras ni ausencias, aquello que por cualquier lugar que se le mire estaría realizado completamente en su ser posible, o lo que ha alcanzado el máximo grado de su mismidad potencial —valga introducir

(*cfr.*, por ejemplo, 357c5, 363e5, 392a3, 477c4, 572b5, etc.); aunque aquí ya parece ser parte de un vocabulario técnico para hablar de las Formas. En este sentido se utiliza relativamente pocas veces; por ejemplo, 402c2, 511a3, y especialmente 596a1 y 6, 597a2 y c8.

25 Trad. Eggers Lan (Gredos, Madrid, 1986).

26 Tenemos que reconocer la influencia de la lectura de Heidegger del platonismo en esta última valoración (**La doctrina de Platón acerca de la verdad**, en: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000 [1932–33, 1940]).

27 Aparece esta palabra cinco veces en la obra platónica: *Menéxeno* 245d1, *Banquete* 181c7 y en estos pasajes de la *República*: 477a7, 478d6 y 479d5.

28 Se puede traducir esta expresión como el ser *absolutamente* [“lo que excluye toda relación”, “independiente”, “ilimitado” o “sin restricción”; “ser entero”, “total”, “existente por si mismo” (*cfr.* *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española. Espasa Calpe, 2001, artículo respectivo)], mejor que la literal “totalmente” o “plenamente” —el espacialismo de estas es una imagen quizás menos adecuada a la naturaleza intelectual de lo formal—; aunque, sin duda, la versión más oportuna, a nuestro modo de ver, sería más bien “singularmente”.

El tema de la totalidad que, no obstante esta traducción propuesta, se relaciona con el adverbio de esta expresión es de sobra conocido en los antecedentes filosóficos y literarios que pudo tener en cuenta nuestro pensador, por supuesto, es especialmente significativo su papel en el Poema de Parménides, donde aparece un adverbio que le sería análogo, también relacionado con el Ser, πάντοθεν [*cfr.* frag. 8, 43 y 49. En el *Sofista* 244e Platón cita tres líneas de este fragmento, y la primera palabra es precisamente este vocablo], que es más bien relativo al lugar más que al modo. La conjunción de este término con el verbo εἶμι vuelve a aparecer en el *Sofista* 248e7. No hemos encontrado textos anteriores a Platón en los que se dé esta expresión, aunque en el *Fedón* se habla de la οὔσα παντελῶς ψυχή (94a6). Por otra parte, se podría considerar este fragmento del *Sobre el no ser* de Gorgias: παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἄμα καὶ μὴ εἶναι (frag. 3, 14).

un lenguaje genetista, aunque, por supuesto, el problema de cuál sería la naturaleza anterior de donde procede esta **realización** presente no vendría al caso determinarlo en un ser eterno—. En conformidad con ello, podríamos sostener que lo eidético sería una suerte de entidad inmutable en su ser —no tiene más posibilidades ontológicas—, que es unitaria en el sentido más estricto, siendo sólo para sí y en sí, es decir, viviendo en la soledad de su ser todo lo que puede ser.²⁹

Desde el punto de vista cognitivo lo único que habría de ser conocido en el sentido más estricto es lo Singular mismo, puesto que lo Formal es aquello puro y simple que corresponde con el saber por excelencia. La γνώσις plena es la que asume la Verdad absoluta, la singularidad en su más perfecta expresión. Lo singular se vuelve diáfano en su absolutez, dejando en la oscuridad y la incomprensibilidad las supuestas manifestaciones del no ser, aquellas que se mantendrían en nuestro mundo de las sombras. En correspondencia con este objeto, el papel fundamental de la Filosofía será elevarnos a la captación del Ser sin mezcla alguna, para constituirse como la ἐπιστήμη en su sentido más riguroso, aquella que permite la contemplación de las cosas mismas (477e), las entidades a las que se debe abrazar sin recelo.

Aún así, debe reconocerse que hay una **multiplicidad** de escollos para llegar a este nivel. La *scala amoris* que se ofertaría en este diálogo es, en efecto, más amplia de lo esperable desde el discurso de Diotima: “[el alma] haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra (του ὅλου καὶ παντός) de lo divino y lo humano... [será] aquel espíritu (διανοίᾳ) al que corresponde la contemplación (θεωρία) sublime (μεγαλοπρέπεια) del tiempo todo y de toda la realidad (οὐσίας)” (486a4–10). Pero, valga la insistencia, en la metafísica sigue reinando lo Supremo como estando en lo más alto, y, por eso, la Filosofía sigue pensada en el comercio con lo sublime (τὸν μεγίστον) y su conocimiento es precisamente el que tiene ese calificativo (504d; *cfr.* 500b–c). El paso por todos los lugares y tiempos no implica un inmanentismo, sino que procura dar un sustento riguroso a cada uno de los peldaños de esta escalera, a fin de tener una exitosa llegada a la plenitud.

Con todo, hay un cambio muy significativo en la comprensión de ese mundo superior, pues ya no puede hablarse de una entidad ajena a nuestro **humano entender**, pues se debe asumir como una suerte de universo paralelo con rasgos congruentes con nuestras condiciones intelectivas: “cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento (διάνοιαν) hacia las cosas que son... mirando (ὀρῶντας) y contemplando (θεωμένους) las cosas que están bien dispuestas (τεταγμένα) y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni

29 Las otras referencias a lo eidético en esta parte culminante del libro V de la *República* repiten fórmulas expresadas en diálogos anteriores: lo Bello mismo (αὐτό), la Forma o Idea (ἰδέα) de la belleza que se mantiene siempre idéntica a sí (ἀεὶ μὲν κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν) (479a2–3; también 479e). Esta fórmula, ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως, es muy recurrente en la obra platónica; se le puede ver, por ejemplo, en *Fedón* 78d6, 79d5 y 80b2, *República* 484b4, *Sofista* 248a12, 249b12 y 252a7, *Político* 269d5, *Filebo* 59c4 y 61e3, y *Timeo* 29a1 y 41d7.

cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden (κόσμῳ) y conforme con la razón (λόγον), tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo” (500b8–9 y c2–5). Es en este sentido en el que se puede justificar la postulación de la **Idea del Bien** en lo más alto de lo formal, por cuanto viene a facilitar la comprensión de niveles ontológicos, relaciones y coordinaciones en esto que conceptualmente hemos concebido como singular.

Esto, como resulta evidente, nos obliga a reformular nuestra lectura metafísica: la mismidad de las entidades en sí no corresponde con el sentido estricto de singularidad que hemos estipulado, puesto que son traspasadas por la **racionalidad** que impone el Bien.³⁰ Así, la subordinación empieza a ser un criterio comprensivo y regulador: “asociada (la Idea del Bien) a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas” (505a3–4). La pureza y simplicidad ceden lugar a la **moralidad metafísica**: la Justicia no es ya una entidad plena y autosuficiente, sino que debe estar determinada por la bondad para valer. La particularización resulta, entonces, el criterio justificador de la comprensión racional de lo que es.

Con todo, las condiciones fundamentales que han justificado nuestra lectura singularista de las Formas siguen en pie, pues se trasladan a esa entidad plena que constituye el Bien, el que se propone a la manera de un principio trascendental ineludible.³¹ Desdichadamente el discurso metafísico es escuálido a este propósito, a causa sin duda de que el objeto sobrepasa en demasía nuestras posibilidades cognitivas (*cfr.* 506d–e), a lo

30 Conforme con Nicholas P. White, *Plato's metaphysical epistemology* (en: KRAUT, R. (ed). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992 p. 277–310), el posible atomismo de las Formas a que nos lleva el concepto de *μονοειδέες* se salva con el **holismo** que introduce esta noción de Bien, que viene a establecer las correlaciones metafísicas que se harán todavía más explícitas en los **diálogos críticos** (*cfr.* sección XII).

31 El **Esoterismo** encuentra en esta Idea del Bien la representación escrita del principio de la Unidad. Respalda este juicio el hecho de que se plantea como una suerte de elemento último, que es fuente y sentido de todo, y que, sin embargo, no puede ser expuesto directamente, sino por imágenes (*cfr.* REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 336–349, así como KRÄMER, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 168–173. Incluso Luc Brisson, que es uno de los críticos más fervientes de esta corriente hermenéutica, en **Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón** [*Methexis*, VI (suplemento), 1993, p. 24], señala que son estos pasajes los que mejor se corresponden con la tesis esoterista).

Por supuesto, esto haría depender su interpretación de las fuentes indirectas del pensamiento platónico, en especial de Aristóteles, quien por cierto se refiere a la relación Uno–Bien en *Metafísica* A 6, 988a14–15 y N 4, 1091b13–15 (“dicen que el Uno mismo es el Bien mismo, ya que piensan que la entidad [*οὐσίαν*] de este consiste, sobre todo en ser Uno” [trad. Calvo. Madrid: Gredos, 2000]), con lo cual no solo la dimensión escrita de nuestro filósofo queda sujeta a una nueva hermenéutica, sino también su propia doctrina central se ve llevada por derroteros que en general la tradición interpretativa de los últimos siglos ha soslayado.

Nosotros de momento, a este propósito, preferimos evitar estas proposiciones **metafísicas**, sobre todo para respetar el orden de expresión literaria que quiso mostrar efectivamente Platón —somos del convencimiento de que son sus textos las fuentes primarias de su filosofía—, pero además porque compartimos el siguiente juicio de Brisson: “si el Bien está más allá del ser, está-también más allá del

sumo se nos ofrecen imágenes —el Sol, la Línea y la Caverna— que aclaran, pero no determinan como quisiéramos;³² de alguna manera esta Forma última se encuentra siempre un poco más allá de lo que podemos asimilar desde nuestras estructuraciones racional-universalistas: ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων (ἐπιστήμη καὶ ἀληθεία) ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήση (508e5–6).³³

Podría objetarse que, siendo un principio que subyace en toda realización ontológica, no sería eso puro absoluto que hemos concebido; pero su mismidad está caracterizada por ser siempre distante. Así, por ejemplo, aun siendo causa de la esencia (οὐσία) y del ser, esto no le puede desgastar, puesto que él mismo es ajeno a ello: “no es el bien la esencia, sino algo que está aún más allá en dignidad (πρεσβεία) y potencia (δυνάμει) que esta”³⁴ (509b8–10).

De este modo, el mundo eidético es determinable por la vía de la particularización, pero su principio coordinador y racionalizador escapa de las garras de la racionalidad, porque su trascendencia va más allá del propio trascender. La singularidad, en este sentido, ya no es el factor definitorio de lo formal, pero aún se sostendría como la condición fundamental de la propuesta metafísica del platonismo, en la medida en que permite entender el grado de lejanía que tiene el τέλος definitivo de lo que es y de todo cognoscente posible.

Así pues, pese a la variedad de perspectivas, podemos hablar de una unidad conceptual en la metafísica de los **diálogos medios**, que está determinada por la concepción dualista radical del discurso de Diotima. En aquélla el lugar por excelencia lo cumple una o muchas entidades que no pueden ser concebidas más allá de sí, absolutos cuya naturaleza puede auxiliar nuestra intelección, pero sobre los que sólo atinamos a ofrecer sombras, como las que nos rodean en nuestra cotidianidad.

discurso. En consecuencia, el silencio, la contención son necesarios, y esa necesidad nada tiene que ver con el esoterismo y evidentemente no implica ninguna superioridad de la palabra sobre la escritura” (p. 24–5). Aunque es necesario reconocer que la reconstrucción de la metafísica platónica con estos elementos es uno de los grandes aportes de las últimas décadas a la dinámica filosófica de los estudios del pensamiento de nuestro escritor.

32 Conforme con la lectura de James R. Peters (“Reason and passion in Plato’s *Republic*”. *Ancient Philosophy* IX, 2, 1989, p. 173–187), el conocimiento filosófico que aquí Platón promociona tiene el carácter de imitativo. En ello recuerda un pasaje anterior que lo expresa con claridad y que hemos citado atrás, pero sin su conclusión: “como los objetos de su atenta contemplación son ordenados, están siempre del mismo modo... ellos (los filósofos) imitan (μιμεῖσθαι) y se les asimilan (ἀφομοιοῦσθαι) en todo lo posible” (500c2–3 y 5) [versión de Pabón y Fernández].

33 “Si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello que ellas (ciencia y verdad)”.

34 Trad. nuestra.

II

El problema fundamental de la revelación de la singularidad que hemos considerado está en la ausencia de un análisis cuidadoso de sus condiciones y consecuencias conceptuales. Platón se esfuerza en hacernos conscientes de su necesidad, pero no nos ofrece un discurso riguroso sobre su naturaleza. Pero, como resulta necesario, no podía quedarse así, y será el período crítico inmediato de su obra el que se encargará de desarrollar esta cuestión. Así lo hace al menos el *Parménides*, en el que encontramos una sección que nos permite repensar las posibilidades efectivas de un singularismo, a saber, la primera hipótesis de la segunda parte del diálogo, donde se podría llegar a atribuir una suerte de renuncia a la teoría de unidad plena de lo formal. Con esto se ve casi desestabilizado el mismo Mundo de las Formas, al cuestionarse el estadio último del sistema; aunque en ello la meta parece ser más bien una regulación y aclaración de lo que se vino a proponer antes.³⁵ En ello la superación del criterio singularista, que pudo obedecer a una necesidad más bien retórica, será el objetivo primordial.

¡Comencemos, pues!, dijo Parménides. Si lo uno es (εἰ ἓν ἐστίν), ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple (πολλά)? (137c4-5)

Así, en efecto, se reinicia la labor dialéctica, precisamente analizando la tesis *parmenídea*, al menos la que había sido entendida por el joven Sócrates del diálogo: “en tu poema, dices que el todo es uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas” (128a8-b1).³⁶

35 Asumimos el *Parménides* como un momento de ruptura fundamental, pero no con la perspectiva formalista fundamental, sino con el trascendentismo más radical. Cfr. Crombie, *op. cit.* II, p. 323; Guthrie, *op. cit.* V, p. 48-9; Cornford, *Platón y Parménides* (Visor, 1989 [1939]), p. 163-5; M. Miller, *Plato's Parmenides* (Pennsylvania, 1991), p. 168-9; C. Meinwald, *Plato's Parmenides* (Oxford, 1991), p. 171-2; et al. Es considerable en especial la lectura de David Hunt (**How [not] to exempt platonic forms from Parmenides' Third Man**. *Phronesis* 42, 1, 1997, p. 1-20), quien es de la opinión de que el lugar metafísico de las Formas no se pierde, “while its logical/semantical side merely require more work (difficult work, to be sure, given what we learn about it from Parmenides II)” [p. 19]; esta perspectiva a nuestro modo de ver es correcta, pero no puede hacernos olvidar que las cuestiones metafísicas se ven implicadas en la aprehensión de la predicación.

Por otra parte, somos ajenos en general a la tesis de que el diálogo sea una mera propedéutica, como sostiene Thomas W. Bestor, *Plato's semantics and Plato's Parmenides* (*Phronesis* 25, 1980), quien afirma: “the *Parmenides*... was not written for posterity and professionals, neither as an ‘elaborate jeu d’esprit’ against contemporary Eleatic critics à la Taylor, nor as a record of Plato’s ‘own honest perplexity’ à la Vlastos. It was written for the Athenian Academy and for students as an elementary training manual in the method with the Academy specialized in teaching” (p. 68). Para el autor la teoría de las Formas puede responder perfectamente a la serie de objeciones *parmenídeas* que se hacen en la primera parte del diálogo, bajo una premisa de la que no nos sentimos partícipes: **Plato's theory of Forms as a piece of semantics** (p. 38), lo cual le parece que se hace evidente en la comprensión de la eponimia (cfr. p. 39-49). A nuestro modo de ver, se trata más bien de un preámbulo para la reconstrucción del lenguaje filosófico, que será la más significativa labor de la segunda parte del diálogo —nuestra propuesta estaría pendiente, por eso, de los problemas metafísicos más que de los lógicos y lingüísticos—.

36 Trad. María I. Santa Cruz (Gredos, 1988).

Esto no deja de extrañar, pues la impresión común que dejan los versos del eleata es que el tema por excelencia es el Ser; su numeración, así como sus otros atributos, quedarían como parte del lenguaje necesario para cualificarle, pero no sería lo que lo definiría.³⁷ No obstante, cualquiera de los dos términos —uno y ser— resulta igualmente indeterminado, por lo que servirán para los fines pedagógicos y, por supuesto, dialécticos del Parménides que participa en este encuentro entre las mejores razones atenienses e itálicas; además, ambos permiten mostrar cómo se pueden suceder un sinnúmero de incongruencias y sinsentidos en su análisis.³⁸

La fórmula εἰ ἓν ἐστίν no parece fácil siquiera de traducir: entendemos que el adjetivo lógicamente estaría sustantivado; pero se podría pensar también en un sujeto tácito, como τὸ ὄν o τὸ εἶδος, en cuyo caso el problema planteado sería la cuestión de las Formas, que a no dudarlo constituirían el Ser.³⁹ Si ἓν equivale a lo uno, puede signarse en mayúscula, de manera que hablaríamos de la **Forma-Uno** —como se puede ver en 135b-c, las Formas han de seguir siendo el punto referencial para el pensamiento—. Si no fuese así, se concebiría como un **uno en cuanto universal**, con lo cual valdría el uso de la minúscula para anotarlo. Por otra parte, el verbo tiene al menos dos sentidos viables: uno como existencial, de forma tal que simplemente afirmaría la presencia de la entidad referida; el otro como copulativo, de manera que el texto diría: “si lo uno es uno” —esta versión sería respaldada por el cuestionamiento general en 137b3-4—.⁴⁰ Es precisamente esta falta de precisión la que permite tantas variables en el desarrollo de las hipótesis.⁴¹

Por lo pronto, Parménides proclama la distinción entre este tal “uno” y lo **múltiple** —πολλα—. Mas tampoco queda claro quiénes serán los muchos: si el neutro singular en griego tiene una semántica incómoda, aún más la tiene el plural, pues tanto habla de lo que se puede abstraer, un concepto particular, cuanto de los individuos que se unen en el concepto. Así, podemos hablar de los **muchos**,⁴² como de lo **múltiple**. En cualquier caso,

37 Cfr. frag. 8. 6 del poema parmenídeo.

38 Según Cornford, esta falta de determinación en conceptos tan primordiales como estos es parte de lo que estaría demostrando Platón en esta parte del diálogo (p. 177).

39 Patricia K. Curd, precisamente, considera que esta hipótesis tiene que leerse como contraposición a la Teoría de las Formas del período medio y que, por ende, este uno no puede ser sino una forma (cfr. *Some Problems of Unity in the First Hypothesis of the Parmenides*. *Southern Journal of Philosophy* 27. 1989, p. 347-348).

40 περί τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἓν ἐστίν εἴτε μὴ ἓν. τί χρὴ συμβαίνειν;
Esta interpretación la mantienen varios autores, entre ellos destacan Diès (Belles Lettres, 1956) y Cambiano (Laterza, 1998).

41 La versión de Cornford es muy aclaradora (si el Uno existe), en especial porque no se tendría que pensar en una abstracción de la unidad, es decir, una suerte de concepción universalista. Pero al ponerla en mayúscula salta el “fantasma” de lo divino; aunque él mismo se muestra distante de la lectura neoplatónica, que es la principal gestora de esta interpretación (cfr. p. 200 y sigs.)

42 Aquí entenderíamos que se trataría de muchos “unos”, lo cual es inadecuado, porque se supone que la unidad de lo uno no se podría trasladar a otros, a menos, por supuesto, que se trate del universal uno.

uno habrá de entenderse como algo que no puede participar de la multiplicidad; aún más, no podría siquiera **participar**, en el sentido de “tener parte en o de”, pues no poseería partes ni de sí ni de otros, por eso no llega a ser un **todo** (137c6).⁴³ Esto último puede resultar ambiguo, pues ser “todo” significa de alguna manera ser también plenamente uno, en cuanto que no le falta nada; pero es imposible que le falte algo a una cosa que no posee partes. Sería una atribución inconveniente llamarlo, por ello, todo.⁴⁴

Así pues, en sentido estricto, estamos ante el concepto de singular que se presagiaba atrás: se trata de “algo” que no llega a participar de nada otro, que mantiene su entidad en la austeridad absoluta, pues no es más que sí mismo. Hablamos del αὐτό **ideal**, el que no tiene cualificación alguna. Éste, desde el punto de vista conceptual, no tendría relación con nada otro, por eso, al tratar de explicarlo, no nos queda más opción que hablar en negativo: “si no tiene ninguna parte, no tendrá principio (ἀρχήν), ni fin (τελευτήν) ni medio (μέσον), puesto que estos serían, efectivamente, sus partes” (137d4–5).

El lenguaje de este último pasaje es muy significativo: si la pregunta por el ἀρχή es fundamental en la Filosofía —en esto podríamos atender a la historia del pensamiento de Aristóteles en *Metafísica A*—, lo mismo que la de la finalidad —introducida, como hemos visto al comienzo de nuestro trabajo, por Anaxágoras y desarrollada de modo paradigmático por nuestro autor y el Estagirita—, y la de la mediación —cuestión básica del pitagorismo, que ve planteada como el elemento que explica lo que es en el *Timeo*—; entonces, Parménides nos llama a saltarnos el estrado último de lo que podríamos acaso denominar “metafísica general”, yendo a la **ontología**, o, mejor expresado, la **monadología**. Por ello, nada de lo “comprensible” hasta ahora puede caber en la asimilación de la unidad.

Descartadas las partes, y, en especial, el fin y el comienzo, se seguiría el calificativo de ἀπειρον (137d7–8), aunque esto puede resultar ambiguo, pues podría dar la idea de extensión, cosa que se tendría que evitar.⁴⁵ Quizás por ello se apresura el eleata a añadir una aclaración que rompe incluso con su propio y admirado discurso sobre el Ser: “(es) carente de figura (σχήματος); por tanto, no podría participar (μετέχει), en efecto, ni de lo redondo ni de lo recto” (137d8–9).

Así, en efecto, nos movemos más allá de la revelación ontológica del poema parmenídeo, donde la diosa había ofrecido una imagen supuestamente señera de lo que es el Ser: “[el ente] está consumado por todas partes, como el contenido de una esfera

Esto se considera en la cuarta hipótesis sobre lo uno (cfr. 159d–e).

43 Es inevitable recordar la definición de punto (“σημείον ἐστίν, οὐ μέρος οὐθέν”) de Euclides [*Elementa* 1,1], aunque sabemos que este se circunscribe en la línea [*ibidem*, 3 y 4] y las figuras geométricas, y, por ende, está relacionado con la extensión.

44 Esto parece una crítica al poema parmenídeo, pues éste afirma explícitamente que el ser es una totalidad conjuntada: νῦν ἐστίν ὁμοῦ πᾶν (frag. 8, 5).

45 La interpretación de Meliso del Ser como infinito en la extensión (cfr. DK 30 B3) se puede tener en cuenta, pero en sentido negativo.

perfectamente circular (εὐκύκλου σφαίρης), siendo desde el centro por todas partes igual (ἰσοπαλές)” [8, 42–44]. Ahora, en cambio, estamos lejos de ese lenguaje literario, que se vale de excusas figurativas para no decir qué son las cosas exactamente.⁴⁶ Lo uno no puede tener ninguna **forma** que delate contenidos empíricos, aunque sea la más perfecta de las concebibles. De ser así, aceptaríamos nuestras propias cavilaciones y no nos someteríamos a **lo que es** en su ser propio.

Conforme con esa inespacialidad de lo uno, debe entenderse que “no podría estar en ningún lugar, dado que no puede estar ni en otro ni en sí mismo (ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἶη)” (138a2–3). Puesto esto en otros términos, diríamos que lo **singular** no puede ser concebido como una entidad en la que pueda habitar otro ser, dado que es **absolutamente excluyente**. Por otro lado, el **estar en sí** implicaría una suerte de duplicación que rompería con su identidad, incluso siendo él mismo el que se encontrase en su lugar: “si estuviera en sí mismo, no sería sino él el que estaría rodeándose (περιέχον) a sí mismo, puesto que está en sí mismo; porque es imposible estar en algo y no ser rodeado por él” (138a7–b2).⁴⁷ No es posible hacer y padecer lo mismo a una vez sin que se convierta en dos cosas, con lo cual perdería su condición esencial de uno.

Parménides añade todavía algunas consideraciones de tipo cosmológico que deben asumirse para la especificación conceptual que seguimos: lo uno no posee ninguna relación de movimiento, al no estar en ningún sitio ni tener partes, evidentemente no podría trasladarse ni cumplir ningún tipo de movilidad. Una alteración **ontológica** tampoco podría sucederle, a menos, por supuesto, que dejase de ser lo que es. En correspondencia con esto, no podríamos decir que llegue a ser (γίγνεσθαι) [138d5], pues tendría que no haber sido lo que es para llegar a su actual estado; además un proceso de cambio implicaría una mutación paulatina, propia de una cosa que tiene partes, lo cual hemos descartado desde el principio. Añádase a esto lo que ya se afirmaba en 138a2–3, en el sentido de que no puede estar en nada otro, por lo que ni siquiera se encontraría en un mismo lugar en reposo. La quietud, evidentemente, corresponde a entes particulares que están sujetos a correlaciones.

A todo ello tenemos que sumar algunas características que empiezan a dañar el discurso que hemos venido tratando de desarrollar: “tampoco será lo mismo (ταυτόν) que algo diferente ni que él mismo, y, a su vez, no será diferente de sí mismo (ἕτερον οὔτε αὐτοῦ) ni de algo diferente” (139b4–5). Esto tiene dos consecuencias muy distintas, pero funestas ambas: la **primera**, al no poder ser algo diferente de otra cosa, lo **otro** queda descartado, al menos en la consideración de lo **mismo**. Nada más que lo uno podría ser; otro “uno”

46 La imagen de Parménides tiene una influencia notable en la física de pensadores posteriores; ejemplos claros de ello se pueden ver en Anaxágoras (cfr. testimonio 89, 5 [Arist., *Meteorologica* B7, 365a23–24]) y Empédocles (frags. 27.12 y 17, 28.3, 29.6–10, 31.2 y 35.2). Por eso nuestra afirmación se remitiría a lo ontológico y no lo cosmológico.

47 Sobre el espacio, vale tener presente la conocida aporía de Zenón citada por Aristóteles en la *Física*: “si el lugar es algo, ¿en qué cosa estará?” (Δ 210b 22) [trad. J. L. Calvo {CSIC, 1996}].

implicaría una ruptura con el sentido de unidad que manejaríamos y, por supuesto, los “otros” llevarían a la negación de la absolutez de lo que se supone “singular”. Por ello, compararle con cualquier entidad o concepto no tiene sentido alguno. Para decirlo de otra manera, el discurso **monadológico**, o singularista, debe excluir siempre lo que vaya más allá de la unidad. Así, no podremos afirmar que lo singular importe o subsista en su **diferencia**, pues eso correspondería a un lenguaje particularista, que supone que existen determinadas características novedosas o extravagantes en un ente que hace que debamos considerarle especialísimo, lo cual se sostiene siempre tomando en cuenta otras entidades. El supuesto **singular** que es objeto de admiración o de reproche, lo es por exceso o defecto de condiciones que se suponen universalizadas; pero no es un verdadero **uno**.

La **segunda** secuela de la afirmación es aún más problemática: “tampoco, por cierto, será lo mismo que él mismo... porque la naturaleza propia de lo uno (ἤπερ τοῦ ἑνὸς φύσις) no es, sin duda, la de lo mismo” (139d1–3). La **mismidad**, que incluso en los párrafos anteriores nos había venido acompañando, debe quedar fuera del discurso de **Lo que es** —nótese la exclusión de la autopredicación como fórmula comprensiva de la singularidad—. El asunto se sigue de lo que hemos venido sosteniendo: si no es posible establecer ningún paralelo, relación o caracterización externa, porque implica la referencia a otros —esto caracteriza la presentación de la metafísica que hemos denominado **clásica**—, tampoco podrían esos aplicarse a la entidad propia, pues no es consecuente suponer que la unidad —o el ser o lo singular— pueda salirse de sí misma para volcarse sobre su ser.⁴⁸ En ese sentido, la capacidad de **reflexión**, propia más bien de lo anímico, es una propensión que irrumpe contra el sentido mismo de unidad.

Salirse de sí para dialogar consigo, o autoafirmarse, como correspondería a la suposición de que pertenezca al género de sí mismo, es más un juego imaginativo que un evento posible: ¿es que podría existir algún lugar propicio para la enajenación, que permita salir de sí a **lo que es** para proclamar su naturaleza? Recordando lo que se afirmaba atrás sobre la participación entre entidades simples, podríamos afirmar que separarse de sí, aunque sea para regresar a sí, es **disuadirse** como si se tuviesen partes, y esto no puede tener sentido para lo que es realmente uno.

De esta manera, podemos afirmar que lo uno “no es lo mismo que lo **mismo**”, así como tampoco “difiere” de ello, pues no pueden achacársele relaciones. Por eso, debemos descartar otra serie de caracteres, que, para complicar aún más las cosas, insisten en su singularidad: “tampoco será ni semejante (ὅμοιον) ni desemejante (ἀνόμοιον) a algo, ni a sí mismo, ni a algo diferente... porque semejante es aquello que tiene una misma afección... si lo uno tuviera alguna afección (πέποιθε) aparte del hecho de ser uno, tendría la afección de ser más que uno, y esto es imposible” (139e7–8 y 140a1–3).

48 Para la relación entre estos pasajes y el platonismo clásico, *cfr.* Plato on unity and sameness de M. Schofield (*Classical Quarterly* XXIV, 1, 1974), p. 41.

Esto confirma, en primer lugar, la negación anterior de la mismidad y, además, la de un concepto que podríamos unir a esta, la identidad, que sería quizás la “semejanza” más perfecta imaginable. Decir que algo se semeja a otra cosa supone que se puedan establecer equivalencias entitativas en unos aspectos o partes, manteniendo diferencias en otros, lo cual es incongruente con el concepto de uno que venimos manejando. Por otra parte, el que una entidad plena y absoluta **padezca** (πάσχειν) de algo, esto es, pueda ser afectada ya por otra cosa o por sí misma, no tiene cabida alguna con las premisas que hemos venido considerando. Es muy evidente que no puede atribuírsele a este **uno** nada que tenga que ver con universalidad; aún más, él no sería un universal, porque no habría manera de establecer mecanismos de conexión con su ser para cualesquiera otros posibles, existan estos o no.

En correspondencia con esto, tendría que afirmarse que lo uno no puede ser desemejante a algo. Mas, esto debería provocar incomodidades en nuestra comprensión: ¿cómo se podría distinguir de cualesquiera otras cosas? ¿Sería semejante a todo? La respuesta a esto último sería, evidentemente, negativa, pues la idea fundamental es que ha de descartarse en su intelección todo lo que esté más allá de este: aunque bien vale insistir en que no cabría establecer siquiera semejantes interrogaciones para con un singular.

Por esta misma línea debemos afirmar que “no será ni igual (ἴσον) ni desigual (ἀμισόν) ni a sí mismo ni a otro... si es igual, tendrá las mismas medidas de aquello a lo que es igual... [pero] no podrá ser igual a sí mismo ni a otro, al no tener las mismas medidas” (140b6–8 y c6–7). Aquí se entiende que la igualdad es una relación establecida con un baremo, que, sin duda, tendría que ser ajeno a las dos entidades que se miden. Ello abriría una vía interesante: podríamos sostener que la regla con que se miden los conceptos es un modelo racional y que, en la medida en que estamos tratando de entender la singularidad de lo uno, no queda más remedio que establecer un parangón, ya no para decir que hay otros “unos”, sino para acercarnos a una representación posible de su naturaleza. Aunque debemos esperar un poco más para ver hasta dónde podemos llegar con un **lenguaje** de este tipo. De momento convendría considerar que, si se mantuviera esta alternativa, se incumpliría evidentemente con la línea de razonamiento que se viene siguiendo.

El problema de una medición es que también los baremos exigen algún grado de partición, lo cual está imposibilitado para nuestro **uno**.⁴⁹ Mas si la medida fuese igual a lo medido, de todas maneras introduciríamos un dualismo inoportuno, suponiendo dos niveles de unidad, uno supraempírico y el otro todavía sobre este; por ello sería prácticamente inevitable caer aquí en un **tercer hombre**, como los que se han visto en la primera parte del diálogo (131e–132b y 132c–133a).

49 Cornford opta por relacionar el concepto de igual con la cantidad, el número y la magnitud, lo cual permite matematizar claramente la cuestión. De todos modos, se entendería la igualdad como aquella relación en la que se tiene el mismo número de medida, es decir, la establecida con el baremo matemático. *Cfr. op. cit.*, p. 194.

Una relación más, que casi será definitiva, tenemos que descartar: “¿te parece que lo uno puede ser más viejo o más joven o tener la misma edad (ἡλικίαν) que algo?... Si tuviera la misma edad que él mismo o que otro, participaría de una igualdad de tiempo y de una semejanza (ἰσότητος χρόνου καὶ ὁμοιότητος μεθέξει)” [140e1–4]. Esto se tiene que comprender prácticamente del mismo modo que lo anterior: estamos más allá de la temporalidad, que está referida a lo múltiple, es decir, aquello que puede tener relaciones. Si lo Uno tuviese que cuadrarse en un espacio temporal, tenderíamos a achacarle tanto partición cuanto transformación, cualificaciones que hemos dado ya por excluidas. El tiempo parece exigir que se tenga a la vista la diferencia, pero cuando esta no existe, vano es aplicarlo.⁵⁰

Si aceptáramos la temporalidad, no nos quedaría más que hablar del problema de la mismidad: “no llega a ser por más o menos tiempo que él mismo, sino que llega a ser y es y llegó a ser y va a ser por un tiempo igual a sí mismo” (141c4–7). Pero sabemos que quien está allí padece transformaciones constantes: nos hacemos más viejos, así como más jóvenes dependiendo de la correlación que se establezca. Nada que esté en ello puede afirmar su inmutabilidad, pues aunque no se mueva, los demás intercambiarían relaciones con él. Por otro lado, si pensáramos en la posibilidad de que sea equivalente su espacio temporal a su *ser*, o bien aceptaríamos una duplicación entitativa, o estableceríamos un concepto absolutamente gratuito que no puede explicar nada.

Mas, si el uno está fuera del tiempo, es inevitable romper incluso con el concepto de ser, lo cual nos llevaría a **la suspensión de todo juicio ontológico**: no es posible que algo que no llega a ser, ni sea ahora, ni sea en el futuro, pueda considerarse como algo que sea (*cfr.* 141e). Para *ser*, a menos que hablemos de un uso convencional de la palabra que se refiera a la entidad conceptual o algo semejante, parece indispensable ubicarse en una situación temporal. Por ello, no nos queda más remedio que descartar la existencia de este uno, es decir, su **presencia** en instancias con movilidad temporal.

Así las cosas, si lo uno es un singular puro y simple, entendiendo que estas palabras no quieren referirse a una acción o pasión que realice o sufra este, no es; de la misma forma que no se distingue de nada, ni se semeja o iguala a cosa alguna, ni siquiera a sí mismo; tampoco está en ninguna parte, ni puede describirse, pues no admite figuración alguna, ni siquiera de orden racional —un parangón acaso tan matemático como cualquier otro baremo—; por todo lo cual podemos asegurar que no estamos ante nada, pues ni siquiera uno puede ser. Como dice figurativamente Cornford, “**el Uno es único y permanece en la más completa soledad**”.⁵¹

50 En esto se estaría retomando el verso 8,5 del Poema de Parménides, donde se afirma que lo que es no tiene ni pasado ni futuro; sin embargo, este no sería completamente atemporal, pues se mantiene en el presente. Esto es, por supuesto, una imagen, pues hablamos del presente como una suerte de acontecimiento que parece sujeto a una determinada movilidad; si se sostuviera tal condición, pese a esta estimación, sin duda se estaría en un error conceptual.

51 *Op. cit.*, p. 190.

“¿Pero, en lo que toca a lo que no es, podría haber algo **para** (αὐτῷ) lo que no es o **de** lo que no es (αὐτοῦ)? —¿Y cómo?— Por lo tanto, no hay para él ni nombre ni enunciado (λόγος), ni ciencia (ἐπιστήμη), ni sensación (αἴσθησις) ni opinión que le correspondan” (142a1–4). Estas consecuencias, que cierran esta primera hipótesis, pueden resultar excesivamente contundentes y paradójicas: si **lo que es** está necesariamente relacionado con la temporalidad, parece imposible que hablemos de un Mundo de las Formas, o de la Verdad o del Ser en mayúscula; de modo que estaríamos al borde de la eliminación de una metafísica platónica. Parece además negarse la determinación los elementos diferenciales, que, como se comprobará en el *Sofista*, están íntimamente ligados al no-ser. En ese sentido, se justificaria la falta de seguridad en las respuestas del joven Aristóteles, el contertulio de Parménides en esta segunda parte, y el hecho de que se vea la necesidad de abrir otros portillos.⁵² No obstante, para nuestro problema esta conclusión es más que oportuna, pues describe con el mayor tino lo que significaría tomar el concepto de singular y aplicarlo rigurosamente a cualquier Forma, o, si se quiere, a cualquier concepto posible.

Lo singular no puede ser relacionado con nada otro; por ello, sobran las palabras que podamos decir de él. Parménides, sin embargo, todavía es capaz de ver opciones bajo su consideración: primero, qué pasaría con las otras cosas si este es tal como lo hemos concebido (159b–160b); después, qué ocurriría si este uno μονοειδής no fuese, primero para consigo mismo (163b–164b), luego para con los otros (165e–166c). Pero las conclusiones emanadas aquí parecen suficientes: el mismo Poema de Parménides era demasiado retórico;⁵³ **no hay palabras, ni razones, que expliquen aquello que es absolutamente uno.**⁵⁴

Quizás lo único que podemos hacer es admitirle en el “mundo de los universales”, como de alguna manera hemos hecho nosotros mismos; es decir, convertirlo en un género —τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος de que habla Aristóteles en el *de anima* (414b27)—, para poder hacer un discurso sobre él; aunque esto realmente no mejora nuestra intelección de

52 J. Forrester sostiene que la serie de respuestas dudosas del joven Aristóteles (κινδυνεύει [142a1], οὐ φαίνεται [a4], οὐκ ἔοικεν [a6]) delatan su insatisfacción con la argumentación, a la que, sin embargo, no puede responder. Una conclusión negativa, para este autor, era imprescindible desde la estructura a su vez negativa de la argumentación (*Plato's Parmenides: the Structure of the First Hypóthesis*, en: *Journal of the History of Philosophy* 10, 1972, p.1-14).

53 Como señala muy atinadamente Cornford, este Parménides de Platón no tenía por qué repetir sin necesidad la doctrina de su poema, es natural que pueda aportar material para corregirse (*op. cit.*, nota 90, p. 204–5); con mucha mayor razón si se supone que, cuando acontece este diálogo, es ya un anciano.

54 Al inicio de la exposición que hace Cornford de esta primera hipótesis hace una aclaración que no se sustenta en el texto, pero que podría considerarse un supuesto del mismo: “lo ‘Uno’ significa un objeto del que solo se puede decir que es verdadero” (*op. cit.*, p. 182). La proposición no es aceptable, pues está fundada en un criterio ya racional o, acaso, moral, y evidentemente implicaría un tipo de mediación quizá discursiva, o lógica, o retórica, que no puede tener lugar en la consideración de la singularidad. Por eso, podríamos decir que es falsa, lo cual no quiere decir que lo que se diga de este “objeto” tenga que ser a su vez falso.

su ser.⁵⁵ Es muy evidente que no tenemos **ciencia** de lo que no se puede decir nada, y aunque las opiniones sean cosa relativamente fácil de desarrollar, en este caso nada aportarían. A lo mejor todavía podríamos abrir las puertas a una teología negativa, al mejor estilo neoplatónico, pero ello se sale de nuestras expectativas. Mejor será llegar pronto a esta conclusión: como diría un gorgiano, lo singular en estricto sentido no es **lo que es**; mas, aún si fuera esto último, no lo conoceríamos, y, aún si lo conociéramos, no lo podríamos revelar a nadie.

Aunque la moraleja de la hipótesis, valga en este sentido seguir a Cornford, es **“que, cuando se describe a una Forma como ‘lo que es en sí y por sí’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό) eso no puede querer decir que permanezca completamente aislada de cualquier ‘combinación’ con otras Formas”**;⁵⁶ en otras palabras, es imprescindible abandonar la tesis de la singularidad que la metafísica del período medio exaltó. Aunque esto no significa que debamos renunciar a toda posibilidad de comprensión de la **realidad última**, todo lo que se ha hecho es mostrar cómo el camino de la versión singularista de las Formas es falso, y cómo seguirlo puede perdernos sin necesidad. Por eso, estas tienen que ser recomprendidas a la luz de una dialéctica que las libere de su pureza, que irrumpa contra ese juego de negaciones que termina en un discurso, que utiliza todos sus artilugios para oscurecer el objeto y con ello ocultar sus propias deficiencias.

III

La reacción inmediata a esta radical hipótesis no tiene por qué ser un rechazo completo de nuestro concepto, aunque en las subsiguientes postulaciones del mismo diálogo así se proponga.⁵⁷ Si recordamos la respuesta de los atomistas al pensamiento eleático, podemos abrir todavía una opción que permita suprimir las conclusiones a las que se ha llegado manteniendo las premisas básicas que sostiene la singularidad. Estos pensadores, aprovechando la equiparación que hiciera Meliso de no-ser y vacío (*cfr.* frag. 7), habrían estipulado que el ser es equivalente a lo pleno (πλήρης) y sólido (στερεόν), en tanto que sus

55 Razón llevaba Aristóteles, cuando afirma en los *Analíticos posteriores*: αἰεὶ δ' ἐστὶ πᾶς ὁρος καθόλου [toda definición es siempre de lo universal] (97b 25).

56 *Op. cit.*, p. 205.

57 La segunda hipótesis lleva a una conclusión completamente contraria a la anterior, a partir de la sola postulación de la conjugación de lo uno con el ser, desde la cual se inicia un proceso de multiplicación que genera una total indeterminación de la unidad: uno = mucho. La tercera hipótesis media entre las dos anteriores pero optando más por la que le antecede; a nuestro modo de ver, es esta la respuesta que mejor concuerda con los desarrollos ulteriores de la dialéctica —*Sofista y Político*— [en esto quisiéramos asumir, aunque no en todos sus extremos, la interpretación de Krämer, para quien esta hipótesis es la central, pues “por vez primera separa claramente la unidad (entendida ahora de manera inequívoca como Idea) de lo no-uno en el sentido de muchos, y pone al descubierto la estructura dual fundamental, que sigue siendo vinculante para las hipótesis sucesivas” (*op. cit.*, p. 175)]. Las

contrarios corresponderían al no-ser (*cfr.* Arist. *Metafisica* 985b4–9), y que la unidad es una disposición interna del ente, que no implica la negación de la pluralidad de seres: “lo que es realmente es lo que es completamente (παμπλήρης), pero esto no es uno, sino indeterminado (ἄπειρα) en su cantidad e indivisible dada la pequeñez de su volumen” (Arist., *De la generación y la corrupción* 325a29–31). De esta manera, desde lo que nos preocupa aquí podríamos concebir en el nivel de las Formas platónicas una suerte de universo atómico en el que cada una de estas comporte la singularidad que sustentaría el uno absoluto, pero sin que esto implique una negación de la pluralidad, sino todo lo contrario: lo uno se puede predicar de muchos sin que cada uno de estos deje de ser lo que es.

El criterio de la singularidad, según esta propuesta, pondría especial énfasis en la inconmensurabilidad de las entidades, de modo que, aunque fueran infinitas en número, no se estorbarían las unas a las otras. Esto, por supuesto, no se puede equiparar al atomismo materialista, en la medida en que no tendrían capacidad de movimiento y cualesquiera relaciones que queramos establecer sería ajena a la realidad de los seres;⁵⁸ ello no tendría que ser problemático en la medida en que hablaríamos de entidades de tipo intelectual, que evidentemente no se tienen que pensar en coordenadas espacio-temporales o entidades estrictas. Así, a modo de ejemplo, podríamos pensar en la enriquecedora relación que podrían tener en nuestra mente la Forma de la Amistad con la de la Alegría: su combinación no las negaría en su **mismidad**, ni las transformaría, pero al pensarlas así, esto es, **a nuestro modo de ver**, se enriquecerían, por supuesto desde nuestra posición, pues desde la suya este acrecentamiento sería inaudito.

De esta manera se justificaría plenamente una gnoseología de lo eidético como singular, pues correspondería a una aprehensión de las entidades por excelencia tal y como son en sí y no en las relaciones que nosotros le damos. Incluso podríamos decir que aquellas son conocidas por vía noética, en una especie de contemplación al modo descrito en los **diálogos medios**. Un escollo fundamental, no obstante, surge en esto: el razonamiento, la dialéctica, la *διάνοια*, y demás actividades intelectivas relacionistas, tendrían por objeto esos compuestos que parecen depender de criterios subjetivos —social o individualmente—; pero, entonces, los criterios de objetividad o saber en este sentido se tienen que modificar, habiendo de depender quizás de una mayor atención sobre la naturaleza de los átomos formales y del establecimiento de reglas convencionales. Evidentemente, la única *ἐπιστήμη* en sentido estricto sería la aprehensión primaria de lo singular.

Esta propuesta, que quizás podría sostenerse desde los planteamientos del *Fedón* que hemos visto atrás, si es que el organicismo formal a que conduce este diálogo se puede dejar entre paréntesis, aparece con mayor claridad y rotundidad en el muy comentado

restantes sustentaciones hipotéticas son el fruto de la propia promesa de Parménides de seguir hasta donde es factible todas las opciones, pero su interés es menor, al menos para nuestros respetos.

58 Recuérdese que en los atomistas clásicos los elementos materiales difieren por tres razones —en lo demás son equivalentes ontológicamente—: conformación o figura, contacto u orden y dirección o posición (Arist. *Metaf.* 985b16–17).

pasaje del *Teeteto* denominado “el sueño de Sócrates”,⁵⁹ que introduce el filósofo para poder establecer cuáles son los objetivos directos del cognoscente, esto después de que el joven contertulio del diálogo ha planteado la última definición de que es capaz sobre la ciencia: la opinión verdadera que se une a una explicación (λόγο?) [201d]. Este texto, no obstante, hablaría directamente de lo que se puede conocer en el nivel empírico,⁶⁰ pues, como ya hemos dicho, en el diálogo se ha renunciado de momento a las cuestiones **ideales** remitiéndose a lo que desde acá pueda constituirse. Mas nos atreveríamos a sostener que la extrapolación al problema de la naturaleza de las Formas y sus relaciones no solo puede ser posible, sino que también resulta muy adecuada en un sentido crítico, a la vista sobre todo de las tesis monoeidéticas consideradas atrás.⁶¹

59 “Ἀκούε δὲ ὄναρ ἀντὶ ὀνειράτος [“escucha, entonces, un sueño por otro”] (201d8). La introducción aquí de lo onírico ha suscitado una buena cantidad de interpretaciones, entre las que resalta la clásica versión de Taylor (*Plato. The Man and his Work* [Londres, 1978 {1926}, p. 346]) y Cornford (*Teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires, 1968 (1935), p. 138), quienes sostienen que Platón así evitaba el anacronismo de poner en boca de su maestro una doctrina que se daría a conocer después de su muerte: Guthrie, por su parte, piensa que es una forma proverbial para afirmar: “mi narración es tan buena como la suya” (V, n° 198, p. 127). Mas, podríamos optar por simplemente tener presente lo que ha sostenido al respecto del sueño en la primera parte de este diálogo: es muy fácil hacerse la idea de que lo que se sueña y lo que se hace en vigilia son la misma cosa, cuando evidentemente no es eso lo que ocurre (cfr. 158b–d). Sin embargo, como dice McDowell (*Plato. Theaetetus*. Traducción y notas, p. 231), el significado que tienen los sueños de Sócrates no es claro, muchas veces parecen representar sus propias teorías, cuanto premoniciones o efectivamente sueños (cfr. *Cármides* 173a, *República* 442b–c, *Crátilo* 439c, *Filebo* 20b; también *Leyes* 800a, donde se puede ver como adivinación). Valga, en cualquier caso, resaltar con R. Desjardins (*The horns of dilemma: dreaming and waking vision in the Theaetetus*. *Ancient Philosophy* 1, 2, 1981, p. 109–126.) el carácter de revelación que suele tener en la obra platónica lo onírico: “in this context a ‘dream’ represents a kind of divine or oracular statement which (like the Delphic oracle itself: *Apol.* 21b ff.) is the vehicle of important, if riddling, truth: at the same time, being susceptible of misinterpretation, it requires cross-examination if it is to yield up its true content and relevance” (p. 110).

Una revisión general de las distintas naturalezas del sueño en Platón se puede ver en M. F. Burnyeat, *The material and sources of Plato’s dream*. (*Phronesis* 15, 1970), p. 103–6.

60 Según señala Yvon Lafrance (*La Théorie Platonicienne de la Doxa*, p. 278–281), la exégesis contemporánea ofrece al menos tres interpretaciones distintas de la teoría expuesta en este sueño: la desarrollada por Taylor (*op. cit.*) que supone que se trata de una tesis física análoga a la empedocleana, donde los elementos materiales no son conocidos pero sí los compuestos. Luego la versión de Gillespie, [*The Logic of Antisthenes* (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 26 y 27, 1913–4)] que se remite a la problemática lógica de la filosofía de Antisthenes, según es explicada por Aristóteles. Finalmente, la conocida lectura de Ryle [*Plato’s Parménides* (*Mind* 48, 1939) y *Logical Atomism in Plato’s Theaetetu* (*Phronesis* 35, 1990 {1952})] quien ve allí un preanuncio del atomismo lógico y sus contrapartes.

61 Como señala Watanabe, “the hidden theme of the arguments in this context is the possibility of metaphysics” (*The Theaetetus on letters and knowledge*. *Phronesis* 32, 2, 1987, p. 144). Cfr. también R. C. Cross, *Logos and forms in Plato* (*Mind* 63, n. 252, 1954, p. 433–450).

A mí me parece haber oído decir a ciertas personas que los primeros elementos (στοιχεῖα), por decirlo así, a partir de los cuales estamos compuestos (συγκείμεθα) nosotros mismos y el resto de las cosas, constituyen algo que no tiene explicación (λόγον). Pues cada uno de estos solo puede recibir el nombre (ὀνομάσαι) que en sí y por sí mismo (αὐτὸ καθ' αὐτό) le corresponde, pero no se puede decir nada más, ni siquiera que son o que no son. (Teeteto 201d8–e4).⁶²

Esta “grande y venerable doctrina” (203e8–9), que acaso se pueda atribuir a uno de los clásicos enemigos de nuestro filósofo, Antístenes,⁶³ se trata, sin duda, de una propuesta materialista que concibe la determinación de los entes naturales a partir de elementos sensibles que no son definibles. No obstante, creemos que se puede traer a la problemática de lo formal, en especial por el lenguaje con que se presenta, con términos que hemos visto utilizados para hablar de lo metafísico; asimismo por la ejemplificación con la que se intenta refutarla (letras, sílabas y palabras), que es material, pero que conlleva razones conceptuales para su consideración. Además el tema en cuestión es la relación δόξα–λόγος con cualesquiera objetos posibles y no la justificación de una doctrina sobre la realidad material.⁶⁴

El paralelo con la hipótesis primera sobre lo uno es notabilísimo, pues a los elementos citados no les cabe calificativo alguno, excepto el nombre: “es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos (αὐτὸ ἐκεῖνο μόνοι)” (202a1–2). Así, quedarían por fuera los universales más comunes, como “mismo” (αὐτό), “aquel”, “cada uno” y análogos.⁶⁵

Estos singulares quizás podrían explicarse en sí mismos (αὐτὸ λέγεσθαι), bajo la consigna de que su λόγος fuera autorreferencial (οἰκεῖοι αὐτοῦ λόγοι) (202a7); pero un elemento que solo tenga nombre (ὄνομα) no puede admitir ninguna explicitación. En cambio, “las cosas complejas (συλλαβάς) son cognoscibles (γνωστάς) y expresables (ῥητάς) y opinables (δοξαστάς) con opiniones verdaderas” (202b6–7), por cuanto están compuestas de partes perfectamente distinguibles del conjunto.

Aún si admitimos esto, resultaría muy extraño que tengamos conocimiento de la existencia misma de tales elementos, dada su inexplicabilidad (ἄλογα) e incognoscibilidad (ἄγνωστα), aunque se mantendría la posibilidad de acceder a ellos por la percepción (son

62 Trad. A. Vallejo (Madrid: Gredos, 1988).

63 El testimonio de Aristóteles respalda esta atribución (*Metafísica* 1024b32 y 1043b23–32), aunque esto es muy discutido; por ejemplo, Burnyeat, *art. cit.*, considera que no es necesario ni pertinente recurrir al pensamiento de este discípulo de Sócrates para buscar las fuentes del “sueño”, las que se pueden situar en cuestionamientos de diálogos anteriores (*cf.* p. 120-2) —especial cuidado pone este autor en distinguir las nociones de λόγος que distancian el planteamiento platónico aquí y el que plantea el pensamiento de Antístenes según Aristóteles (*cf.* p. 108-117)—.

64 Sobre la aplicabilidad de este “sueño” y sus consecuencias a lo formal, *cf.* McDowell, *op. cit.*, p. 246–247.

65 “Estos términos rondan (περιτρέχοντα) alrededor de todas las cosas y se añaden a todo (προσφέρεσθαι), siendo diferentes de las cosas a las que se atribuyen (προστίθεται)” (202a5–6).

αἰσθητά [202b5–6]). Esto, en principio, pone en signo de interrogación nuestra extrapolación; no obstante, puede más bien confirmarla, en la medida en que, si recordamos los diálogos que explican la teoría clásica platónica, el acercamiento efectivo a las Formas es visual. Así, podríamos sostener que el conocimiento se funda, en primer lugar, en una contemplación no discursiva, esto es, no **dialéctica**, de entidades en sí. De esta manera, supondríamos que se mantienen los singulares en su mismidad y que a ellos se tiene algún acceso no racional (ἀδιανόητος), a saber, de tipo **noético**.

Sería a partir de estas intuiciones puras, que hemos visto justificadas de manera especial en la revelación de Diotima, que nuestro retroceder en busca de los “restantes presos de la sensibilidad” adquiere sentido. Puesto en otros términos, dada la importancia de las Formas en el plano cognitivo, se diría que el saber filosófico por excelencia es la captación inmediata de lo Singular, mientras que todas las demás etapas de nuestros esfuerzos epistemológicos serían meras intermediaciones pedagógicas, morales o políticas, para bien tanto de nuestra propia comprensión, cuanto de los entes particulares, los que pueden ser llevados a situaciones propicias en su desarrollo específico.

No obstante, este “sueño” asume que lo explicable y racionalizable está en esos segundos pasos, y que ello sería perfectamente justificable desde el punto de vista cognitivo. De manera tal que si conociéramos lo singular y, además, con ello construiríamos nuestros universos de comprensión, a la manera de un atomismo de las Formas, cuyas entidades o unidades se entretrejen, sin una mezcla efectiva —acaso al modo de las mónadas leibnicianas—, para formar nuestros conceptos.⁶⁶ La gnoseología que pretenderíamos alcanzar se vería justificada en el plano contemplativo y la ciencia racional se podría constituir sin dejar de tener en el horizonte la singularidad.

El problema de la contemplación, sin embargo, es que no parece reducible a nuestra discursividad. En este sentido, esta teoría hace un aporte fundamental: lo singular puede ser nombrado. Así, para poder signar un objeto de este talante deberíamos atribuirle un **nombre propio**, una palabra que no pueda trasladarse a nada más y que, si se une a otras, no es por razón de sí misma, pues no es definible. Esta, en sentido estricto, debería ser convencional y solo utilizable para signar “eso de ahí”. Desgraciadamente añadir más consideraciones al respecto sale sobrando; el mismo Sócrates no aclara nada sobre la naturaleza de estos

66 Según Ryle, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein es un compañero ideal en la interpretación del pasaje (el mismo pensador vienes en su *Philosophical Investigations* § 46 reconoce que aquí hay una ejemplar expresión del atomismo lógico). Quizás resulte esto tan significativo como lo que podamos entender a partir del estudio de la *Monadología* de Leibniz. No obstante, parece preferible mantenemos más cerca del texto platónico; como bien dice Burnyeat, al final de su amplio comentario del sueño socrático: “*it is indeterminate about methods of analysis, and correspondingly indeterminate about how the elements are 'woven together' to form the complexes that analysis would unravel... Other ways of filling in the indeterminacies will make other theories... This is not to say that the comparison with the Tractatus has proved unilluminating. Far from it. Only that it tells us as much about ourselves as about the Dream*” (*The Theaetetus of Plato*. Indiana, Hackett, 1990, p. 164).

nombres ni cómo se imponen o alcanzan. “Explicar” lo inexplicable es una tarea que no nos compete, pues cualquier atribución sería o convencional y gratuita, o sencillamente falsa.

Si la verdad, el saber y el pensamiento están conectados a las relaciones de entidades de esta naturaleza, estos deberían ser convencionales, en la medida en que el mismo encuentro de los singulares no parece justificarse ontológicamente [nos es inevitable hablar así, aunque no se le pueda achacar a lo singular el ser]: el ente estaría definido al interior de su atomicidad y no se concebiría por sus posibles encuentros, con mucha más razón cuando no existirían elementos propiciadores de estos, como las condiciones generales que sostenía la teoría atómica clásica —posición, disposición y conformación—. Volviendo al ejemplo referido un poco más arriba, diríamos que, si la amistad pudiese ser congruente con la alegría, asumiríamos como principio fundamental la congruencia, la que podría tener diversos modos de realización bien determinables, esto es, universalizables; pero dado que no se pueden confundir ambas, el punto de unión sería aleatorio, y cada uno de quienes encontremos relación entre ellas lo haríamos como mejor nos convenga.

Esto nos lleva a una consecuencia que puede resultar todavía más complicada, y que Sócrates trae a cuenta después de considerar el ejemplo de las letras, las sílabas y los nombres, que ya es parte de su réplica a la teoría esbozada:⁶⁷ “¿vamos a decir, acaso, que la sílaba es ambas letras [στοιχεῖα] (s y o en Sócrates) o todas ellas, si hay más de dos, o diremos, más bien, que se trata de una forma única (μίαν τινὰ ἰδέαν) que se produce en la síntesis (συντεθέντων) de las letras?” (203c4–6) Teeteto elige lógicamente la segunda opción, lo cual corrobora Sócrates con estas palabras: “tal vez, efectivamente, debimos sostener que la sílaba es no las letras, sino una forma (εἶδος) única que se produce a partir de ellas y posee un carácter singular y propio (ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ) diferente de las letras” (203e2–5).

Esto significaría que ya no sólo serían singulares los elementos que están en el compuesto, sino también que este debería ser tan singular como aquellos. Si procedo a realizar una enumeración de las partes que posee una estructura, no necesariamente conocería lo que es ésta en su conformación, pues las razones que la han provocado serían distintas de sus componentes. En palabras aristotélicas, no es lo mismo la materia que la forma, con mucha mayor razón si estoy pensando en una materia que no estaría más que determinada nominalmente —el problema estrictamente formal, tendría sus propias razones—. Podríamos decir, a modo de ejemplo, que un muro no es lo mismo que una suma de ladrillos, sino una determinada estructura que supone una colocación adecuada de estos.⁶⁸

67 Como señala Cornford, este ejemplo viene a colación para discutir la tesis materialista en su propio terreno, esto es, en un caso concreto donde habría elementos y congregados (*Teoría platónica del conocimiento*, p. 140); llevada la cuestión por ahí parece fácil la refutación, pues los elementos si serían conocidos, como lo demuestra en 206a.

68 Identificar un todo por sus partes, una clase por sus miembros o una Forma por sus participes, es un error lógico que se habría desterrado desde los diálogos socráticos con la censura a la conceptualización por la vía de los casos o ejemplos. Cfr. Guthrie, *op. cit.* V, nº 209, p. 131.

Tomado esto al nivel de las Formas, diríamos que sumar ideas **solitarias** estableciendo estructuras pensables no se justificaría por los singulares encadenados, sino por las relaciones que se lograría con ellos: “si el compuesto (συλλαβή) no es lo mismo que los elementos, es necesario que aquel no posea los elementos como partes de sí mismo” (205a11–b2). De manera que, si la explicación es la enumeración de los **átomos**, no estaríamos alcanzando la clave de la **entidad** generada, sino una suposición meramente verbal. Así, si afirmamos “amistad alegría” sin ningún signo de interrelación, sea el que se quiera ($\cdot, -, +, >, <, =, \sim, \equiv, \neq, \cong, \approx, \leftrightarrow, \leftarrow, \rightarrow$, etc.), esto no parecería tener ningún sentido; a lo sumo constituiría el nombre propio de un **algo**; pero, por otro lado, si buscamos la razón de su correlación, entonces sería esta la que corresponde explicar y no lo otro. Mas, si es ello así y no existen parámetros para las relaciones —una filosofía singularista estricta no admitiría ningún parámetro, a lo sumo partiría de convencionalismos como el del nombre—, en consecuencia, la congregación tendría que ser singular: “¿era, entonces, alguna otra la causa (de su composición) sino su naturaleza simple e indivisible (μονοειδές⁶⁹ τε καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι)? Pues yo no veo ninguna otra” (205d1–2).

Por eso, por paradójico que parezca, el compuesto no tendría partes, porque se definiría por su específica conformación y ésta, valga la aporía, no sería “específica”, pues no pertenecería a especie alguna, ni sería “definible”, porque la definición incluiría universos de comprensión relacionados —como el género y la diferencia—, ni sería una “conformación”, dado que no seguiría criterios formales para coordinar las tales partes, que de todos modos no poseería.

De esta manera, el congregado se conocería en la misma medida en que lo son sus supuestos componentes: “si es uno y carece de partes, el compuesto carecerá de explicación y será incognoscible de la misma manera que el elemento. La causa que los hace ser de esta naturaleza es, en efecto, la misma” (205e2–4). Con esto llegaríamos al resultado más catastrófico imaginable para el conocimiento, el que a lo sumo quedaría bajo la forma de un inmediateísmo por demás extraño,⁷⁰ que quizás sólo podría superarse por el convencionalismo del lenguaje;

69 Señala McDowell que este término corresponde solo morfológicamente con los que aparecen en pasajes como *Fedón* 78d5, 80b2 y *Banquete* 211b1 y e4 (se supone que el autor además pensará en *Fed.* 83e2, *Rep.* 612a4 y *Timeo* 59b2): “it is arguable that in the passages just cited the word has a different sense from that which it has in our passages of the *Theaetetus*” (p. 246). La diferencia, por supuesto, es más referencial que semántica; sin embargo, conforme con nuestra interpretación, se estaría hablando de la misma cuestión. Una lectura semejante a la que seguimos se puede ver en el artículo citado de R. C. Cross, donde el autor destaca el paso crítico que significa este “sueño socrático” frente a una lectura de las Formas desde una perspectiva intuicionista, es decir, que se funda en captaciones inmediatas, al modo del “*knowledge by acquaintance*” del relato de Diotima en el *Banquete* (cfr. p. 442–4) [según este autor, Platón querría de una manera indirecta promover la intimación entre las Formas, el conocimiento y el λόγος (este se relacionaría con procesos deductivos y la predicación en general); por eso una ἐπιστήμη entendida exclusivamente a la manera de un acceso especialísimo a determinadas entidades —sean elementos puros o entes supremos—, no habría de compaginar con la dialéctica que exige la más plausible Teoría de las Formas (cfr. p. 444–450)].

70 El principal personaje del cuento de Borges *Funes el memorioso* (*Ficciones*) podría ser el prototipo

aunque incluso esta interpretación no sería congruente con la postura general, al menos desde la perspectiva extrema que intenta constituir aquí Sócrates.

Volviendo a la cuestión de las Formas, si el platonismo fuera un recuento de ideas singulares o una concatenación de las mismas, que reproduzca estructuras a su vez singulares, no podría funcionar como filosofía, pues no generaría ningún saber. Tal vez se convertiría en una suerte de pensamiento místico o contemplativo, que balbucearía nombres propios para lo que ve, pero sólo por el afán de no quedarse callado. Así, el filósofo sería un contemplador incapaz de explicar, pues, cada vez que esto intentara, generaría nuevas singularidades. Por ello, más le valdría vivir la soledad de las Formas.

Pero, como era de suponer, ni siquiera Teeteto, que ha estado reconociendo su cercanía a esta posición a lo largo de estos pasajes del diálogo, puede aceptar sus conclusiones. De manera que Sócrates no tiene que hacer un gran esfuerzo para hacerle cambiar de parecer: “cuando aprendías (*μανθάνων*) las letras, no hacías otra cosa que intentar distinguir (*διαγιγνώσκειν*) cada una de ellas en sí y por sí misma (*αὐτὸ καθ’ αὐτό*), tanto al verlas como al oírlas, para que no te confundiera (*ταράττοι*) su colocación en el momento de leerlas y escribirlas” (206a5–8). En otras palabras, el conocimiento no puede descartar la determinación de los elementos, es decir, la especificación de su condición, porque, de lo contrario, no habría posibilidad de concebir sus relaciones y tenderíamos a lo caótico, o sencillamente no llegaríamos a ninguna parte.⁷¹

Todavía Sócrates nos ofrece otro ejemplo, que nos resulta familiar y clarificador: el aprendiz de música debe ser capaz de ejecutar primero cada una de las partes de la obra que tiene por proyecto —muchas veces esto se hace compás por compás, o incluso nota por nota (con problemas de afinación y calidad de sonido incluso esta actividad es compleja)—, luego deberá enlazar las mismas paulatinamente hasta lograr el conjunto (*cfr.* 206a10–b3); por cierto, este logro “final”, por lo común, se va diversificando según la ocasión y las situaciones que se vivan, aunque la obra siga siendo la misma —asi, podríamos decir que **lo uno no riñe con lo mucho**—. Según esto, desde el punto de vista conceptual, tenderíamos a modificar nuestra noción de unidad o elemento: “si hay que hacer conjeturas (*τεκμαίρεσθαι*) acerca de otras cosas partiendo de elementos y compuestos, tendremos que decir que el género de los elementos (*τὸ τῶν στοιχείων γένος*) puede ser objeto de un

de este singularista: este no es capaz de captar ni recordar [la memoria, por supuesto, es su principal cualidad] géneros de las cosas que conoce, solo ve individuos singulares; por ejemplo, letras, amarillento, duro, etc., frente a un libro. Según Rubén Sierra (*Esbozo de una semántica borgiana*, en: *Apreciación de la filosofía analítica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1982, p. 108–111), el literato quiso plasmar del atomismo wittgensteiniano lo que se suele denominar la **teoría pictórica del lenguaje**; pero la analogía con el texto platónico sería perfectamente posible.

71 Hay una falla en la ejemplificación, como bien señala McDowell, pues no ocurre lo mismo en el lenguaje escrito que en el hablado: “we learn to speak, and to understand spoken language, without learning phonetics; we do not need the ability to, so to speak, phonetically read the words we hear” (p. 248)

conocimiento (γνώσιν) mucho más claro (ἐναργεστέραν) y prioritario (κυριωτέραν) que el del compuesto en lo que se refiere a alcanzar un perfecto aprendizaje en la materia de que se trate (τελέως ἕκαστον μάθημα)” (206b5–9). Esto quiere decir, por supuesto, que podemos acertar al conocer lo elemental, precisamente porque no es algo que esté alejado del todo de un sistema de comprensión; si se puede hablar de un género de este tipo de entidades, ello implica que deberán cumplir con los determinados rudimentos que las conectan, aun respetando su especificidad.

Adecuando el lenguaje, diríamos que se trata de entes individuales que están abiertos a la intercomunicación, pero que a su vez mantienen una unidad substancial [uno se habrá de distinguir claramente de singular].⁷² Solo así se puede entender que sean realmente claros y primordiales para el cognoscente: yo adquiero el concepto de alegría una vez que lo he podido discernir, si así se quiere, de entre distintos tipos de sentimientos; su individualidad se conserva precisamente por la comparación que hago respecto de lo restante. Un compuesto, por otra parte, también sería explicable a partir de esta razón de apertura hacia la comunicación de las formas. Su individualidad no es agredida porque se la compare, sino que se le exalta muchísimo más.

Con estos criterios podríamos sacar la conclusión de que las Formas deberían ser entidades tan evidentes que su intelección no tendría por qué exigir un complejo aparato filosófico. El problema más bien se trasladaría a las zonas intermedias, aquellas que están en el juego entre lo Mismo, que ahora sí podría asumir este nombre, y lo Otro, cuyo carácter también individual termina siendo un paralelo fundamental, en especial en la línea de la corrección.⁷³

72 R. D. Mohr, tratando de ofrecer una lectura sinóptica de las Formas que pretende justificarse desde la *República X* y el *Timeo* 31a y sigs., señala que las mismas pueden entenderse efectivamente como individuos únicos —singulares en el número—, pero en el sentido de que son paradigmas que están por sobre aquellas cosas que participan de ellos y que, pese a tener posibles conexiones con los otros de su talante, se mantienen en su ser lo que son: “*as standards. Forms are the fundamental individuals of the Platonic universe: everything else is dependent for its identification and intelligibility upon them. But they do not stand in this relation to anything. It is in this way, as self-sufficient, basic and independent*” (**Forms as Individuals: Unity, Being and Cognition in Plato’s Ideal Theory**, *Illinois Classical Studies XI*, 1986, p.115). En este sentido, la universalidad, la unidad y la correlación de los *unos* son adecuadamente correspondientes.

73 Una conclusión semejante a esta se puede ver en el artículo citado de Desjardins, quien, afrontando los problemas lógicos de este “sueño” con soluciones a dilemas paralelos de la obra platónica, sostiene que combinando los extremos se solventa la aporía: “*a logos must be a special kind of combination involving both the enumeration of elements and the identification of unique differentia. Such an interpretation of logos accords. I believe, with what the Phaedrus also seems to be telling us: true logos must both enumerate the elements of the things to be defined (‘determinate whether it is simple or multiform... and if multiform, number them’) and identify the unique function or power in terms of which it is what it is (‘enquire what power it possesses of acting or being acted upon and by what’)* (*Phaedr.* 270c10-d7)” [p. 121]. Con esto nos lleva hacia el problema de la reconstitución de la dialéctica, que es precisamente el paso que representa el *Sofista* —esto, no obstante, está preanunciado en la tercera hipótesis del *Parménides II*, como decíamos atrás—.

Lo singular y su gnoseología, en síntesis, no es posible ni tiene sentido: “si alguien dijera que el compuesto es cognoscible, pero que el elemento es por naturaleza incognoscible, tendremos que creer que está bromeando (παίζειν), voluntaria o involuntariamente” (206b9–11). Por ello, es necesario reconstituir el norte de la filosofía, el particularismo, el cual de alguna manera se ve preanunciado aquí.⁷⁴

IV

Tomando en cuenta que en un sentido riguroso no podría situarse la singularidad ni en lo Uno ni en las múltiples unidades formales, dadas las consecuencias paradójicas que conlleva la aplicación de su concepto estricto, deberíamos descartar su postulación. Pero, entonces, ¿cuál habría de ser el paradigma ontológico para la comprensión de la Mismidad? Si tenemos presentes las aclaraciones metafísicas del *Timeo* (cf. 27e–31a, 35a, 48e, etc.) y asumimos la redacción de este en el periodo final de la obra platónica, nuestro autor no renuncia a la sustentación de entidades inteligibles trascendentes y separables, aunque allí se sostengan en calidad de paradigmas —esto podría objetar su condición de mismidades plenas—. ⁷⁵ Ello nos obliga a pensar en la posibilidad de su determinación desde una perspectiva racional; pero, ¿hasta dónde podríamos llegar? ¿Es posible descartar todo rasgo a- o meta- racional en la aprehensión de las Formas en su pureza? ¿No sigue presente el fantasma de la singularidad en la representación de la unidad de lo Mismo?

74 Como señala Watanabe: “*the Dream failed because it could not clearly see the relation of whole-part as distinct from the mere conventional one exemplified in two units on the same dimension. The moral directly taken from this is that we can only investigate reality if we concentrate on the real relation that supports us in our study of its relation*” (art. cit., p. 163). Es esto lo que nos lleva al particularismo, que será la respuesta del diálogo que seguiría al *Teeteto*, el *Sofista*, “*where Plato regards this understanding of the syllables as his model for the understanding of the universe*” (ibidem.).

75 Según Norio Fujisawa (“*ἔχειν, μετέχειν, and idioms of ‘paradeigmatism’ in Plato’s Theory of Forms*,” *Phronesis* 19, 1/2, 1974, p. 30–58), un resultado fundamental de la primera parte del *Parménides*, que determinará el resto de la obra platónica, está en la superación del concepto [y del lenguaje] de participación en la Teoría de las Formas, con lo cual se deja por fuera la imagen substancialista de lo eidético que conlleva este; en su lugar, como se hace evidente en el *Timeo*, establecerá el “paradigma” como modelo de comprensión de la relación Formas-particulares. El concepto de paradigma, a su modo de ver, no conlleva el carácter entitativo (cfr., en particular, p. 49–51). Desde nuestro punto de vista, la cuestión de la unidad e identidad de lo eidético, que es lo central en la postulación de la trascendencia y separabilidad de las Formas, es independiente de su condición de entidades o substancias. Por ello, el problema de la mismidad en un paradigma seguiría existiendo. Es evidente que no nos remitimos a un pensamiento que piensa dejar la determinación de lo inteligible en manos de la racionalidad “inmanente”, es decir, la que está a nuestro cargo; pero esto no significa que trascendencia sea solo expresable como el retórico “universo de las Formas”, que es solo una imagen eficaz.

La singularidad, por muy ajena que parezca a una dialéctica como la propiciada en respuesta a las aporías de lo uno y lo mucho, resulta quizás adecuada como razón de la diferencia de lo formal frente a lo sensible compuesto. Por ello, perderla puede ser contraproducente para una comprensión de lo que debe mirarse como distinto. Así, podríamos considerar que, una vez que nos comprometemos con una teoría relacionalista aplicable a todos los niveles, pareciera que se obvia la necesidad de determinar en su ser propio los limitantes ontológicos⁷⁶ y de algún modo se queda en manos de la Diada que pregonan las **Doctrinas no escritas**, es decir, termina siendo la indeterminación el factor ontológico más significativo. En otras palabras, renunciar a lo singular por la vía de lo uno parece llevarnos a los extremos de la segunda hipótesis del *Parménides II*, con lo cual podemos quedar a expensas o bien de la multiplicidad y su infinitud, o de convencionalismos que justifiquen cualesquiera **razones** de comprensión: ¿cómo evidenciar la unidad de lo uno más allá de su sustentación convencional, si no tenemos uno sino muchos cada vez que nos acerquemos a éste? La unidad no es lo mismo que la singularidad, pero para que ella se realice en sentido estricto necesita de esta al menos en su postulación primaria.

Una metafísica fundada en relaciones y principios **particulares**, esto es, coparticipantes o, lo que es lo mismo, Formas **puras** mezcladas, haría que el propio sentido de ser se vuelva parcial y todas las definiciones, o correlaciones, difícilmente determinables en toda su extensión: ¿sería posible llegar a conocer todas las relaciones posibles de lo que es uno, siendo que es mucho? Si la Justicia tuviera que referirse a las otras intelecciones que su intelegibilidad —racionalidad— le “permitiera”, tendría una identidad sujeta a la pluralidad y, así, su afirmación quedaría pendiente de la indeterminación propia de lo que en sí recoge más de lo que está más allá de sí que de su ser.

De esta manera, nos podríamos atrever a sostener que las razones **retóricas** que fundan el formalismo **clásico** no deberían dejarse completamente por fuera. Necesitamos de la persuasión de la determinación —la afirmación de la identidad plena—, a menos que queramos renunciar a las fuentes últimas de la propia racionalidad y solo pretendamos disfrutar del juego de las aporías —la principal: la sustentación de la Diada sin lo Uno—. Mas esto no significa que el camino quede allanado de manera consistente, pues la aplicación de la singularidad, que probablemente tiene su versión más justificable desde el punto de vista racional en el atomismo del **Sueño** socrático, nos debe permitir superar esta misma, para abrir los espacios de la correlación, lo cual significa **particularizar** incluso lo más excelso, aunque ello no sea más que un ardid racionalista o una exigencia de nuestro discurso. Es decir, como si fueran caminos secantes, el sendero de la particularización y el de la singularidad terminarán cortándose en su desarrollo.

76 Pensamos, por supuesto, en la noción de limitante del *Filebo* (cfr. 16c y sigs.), la que estimamos cercana a la doctrina de los fragmentos Filolao, cfr. DK44B1 y 2.

Esto implica que la racionalidad y la arracionalidad han de resultar correlativos, aunque no se “soporten” en su mismidad: sabemos que la *scala amoris* está determinada en primer lugar por un proceso universalista, pero como una mediación purificadora, pues el peldaño final es completamente distinto de los anteriores. En paralelo, si asumimos el discurso racional, todo habrá de tener una debida relación y coordinación; entendemos que existen límites, pero estos no deben quedar a desamparo; la misma Idea del Bien no es un principio que prescindiera de lo demás, pues su entrega a todo lo otro no está sujeta a discusión. Pero a fin de cuentas ambos extremos se tienen que encontrar y su expresión no tiene por qué ser en extremo negativa o positiva. Para esto podemos tomar como referente el lugar de la intermediación.

En efecto, para comprender la correlación posible de los dos discursos, es factible pensar en el que se produce a la vista de lo intermedio: sea el dianoético —el tercer nivel de la imagen de la Línea—, o el cosmológico. En ambos hay una búsqueda de la rigurosidad que permite lo matemático, pero se deben reconocer en su parcialidad: la *διάνοια* no es capaz de alcanzar los principios, pero los supone hipotéticamente (*República* 511a) y juega sus cartas a partir de esa sustentación, el *εἰκῶς λόγος* que alegra a los contertulios de un pitagórico en la Academia proporcionará la fascinación de la simulación de la sistematicidad, que asegura desde lo que debería producir incertidumbre (*Timeo* 29c). Allí lo singular es afirmado y utilizado, cuando sabemos que no puede serlo en sentido estricto; a su vez, se desarrolla un discurso racional, pero no suficiente, pues no tiene la condición de la *ἐπιστήμη* que se podría alcanzar en la consideración exclusiva de las Formas. En este sentido, más parecen juegos con trampa, pues siempre que sigamos una ruta adecuadamente no encontraremos la salida.

Si esto, que sería como afirmar que lo singular es y no es, pudiese ser una tercera vía para el platonismo, diríamos que es la expresión más adecuada de su propia búsqueda, pues no se llega a quedar en una exaltación metafísica que nos libre de la desventura del mundo del devenir, ni tampoco en una ruptura universalista con la trascendencia; pues la meta está más bien en la generación de instancias de intermediación, que reconozcan la prioridad de lo uno en lo mucho y viceversa, que nos permitan engendrar discursos plausibles, que sean reconocidos como tales, es decir, validables retóricamente y en su funcionalidad, y que, por ello, nos obliguen a volver constantemente a lo mismo: escuchar a Diotima, para luego enmarañar nuestra intelección con las más complejas hipótesis y los sueños menos placenteros, a fin de fortalecer nuestra “insegura seguridad”. De esta manera, la singularidad se habría de mantener presente como una constante para ser representada, pero también discutida y desechada, para luego reconstituir posibilidades desde ambas opciones.

Así pues, el eleatismo platónico que nos obliga a pensar en el Ser en su mismidad no desaparece, pese a que la racionalidad pluralista y organicista que le responde parece suficientemente sistemática como para desarticularlo. La razón de ello está quizás en que el pitagorismo que escoge como ruta alterna no permite deshacerse de la unidad, sea porque

corresponda esta con lo divino primario,⁷⁷ o porque en última instancia todo se constituya como lo atómico del **Sueño** de Sócrates. Por mucho que tendamos a buscar una continuidad ontológica perfecta, un sistema armónico y conjugado en todas sus determinaciones, se mantiene presente esa incómoda **diferencia**, que no deja de tentarnos en nuestras ansias racionalistas. A fin de cuentas la filosofía es una manía que intenta por todos los medios no perderse nada, y el espectáculo de lo inenarrable e indiscernible es demasiado tentador como para dejarlo de lado.

⁷⁷ Cfr. CORNFORD. *Platón y Parménides*, p. 39-40.

Para un discurso sobre la singularidad en Platón

Resumen. *Asumimos el problema de la singularidad como categoría filosófica aplicado en las principales variables metafísicas de Platón: primero en su expresión trascendentista, que supone la lectura de las Formas eternas como entidades singulares; luego, en su redimensión en el llamado período crítico, donde se presenta nuestro concepto de manera negativa, como un propiciador de aporías; y, finalmente, en una suerte de lugar intermedio, constituido sobre todo a partir de la ambigua posición de las obras finales del pensador, que sustentan tanto la identidad absoluta de lo metafísico, cuanto su traslado a las entidades determinadas. Nuestra idea básica es que la singularidad constituye uno de los aspectos más complejos y ricos en posibilidades de la teoría platónica de las Formas, al punto de justificar una evolución de la doctrina, sea desde el punto de vista de su expresión, o desde lo más hondo de su pensamiento.*

Palabras clave: Platón, singularidad, Formas platónicas, metafísica.

For a discourse on singularity in Plato

Summary. *We assume the problem of singularity as a philosophical category applied in Plato's metaphysic variables. First in his transcendentalist's expression, which supposes the reading of eternal forms as singular entities; then, in its re-dimensioning in the so-called critical period, where our concept appears negatively, as a propitiator of apories, and finally, in a sort of an intermediate place, constituted above all from the ambiguous position of the thinker's final works, which support both the absolute identity of that which is metaphysical and its transfer to determined entities. Our basic idea is that singularity constitutes one of the most complex aspects and rich in possibilities of the Platonic theory of forms, to the point of justifying an evolution of the doctrine, whether it is from its point of expression or from the most profound of its thoughts.*

Key words: Plato, singularity, Platonic forms, metaphysics.