

## El Parménides de Platón: ¿parricidio o suicidio?

JOSÉ LORITE MENA

### RESUMEN

El *Parménides* constituye el momento en que el pensamiento de Platón se repliega sobre sí mismo para considerarse como totalidad auto-referencial y, al mismo tiempo, el primer momento en la historia occidental en que una teoría se constituye como sistema. Ambos aspectos determinan la estructura interna de este diálogo.

### ABSTRACT

The *Parmenides* constitutes the moment in which Plato's thinking reflects on itself to form a total self-reference and, at the same time, it is the first moment in Western history when a theory is being constituted as a system. The essential structure of this dialogue contains both aspects.

En la medida en que la historia del pensamiento occidental se ha articulado (según el estricto diagnóstico de A. N. Whitehead) como un despliegue de notas marginales a la filosofía de Platón, el *Parménides*, ese espacio de crisis crítica del platonismo, ha constituido el fondo inquietante donde siempre se ha sospechado o temido que, de alguna manera, se pusieron en juego las posibilidades de nuestro pensamiento y que de ahí proviene una decisión de pensar que nos domina calladamente. Ese recinto discursivo, donde Platón sitúa su propia teoría en el engranaje de un desbordamiento interrogativo que conduce al escepticismo total (Hegel) y, al mismo tiempo, produce su pensamiento en una secuencia generativa de hipótesis que se replie-

gan simétricamente sobre sí mismas hasta imponerse como una totalidad necesaria donde queda clausurada definitivamente la posibilidad misma de la filosofía (Heidegger), ha conformado el núcleo privilegiado de incertidumbre de una tradición que continuamente ha dudado entre su misión de ser *guarda* de un saber ya cumplido, replegado sobre sí mismo en una proliferación mimética inagotable, y el destino de ser *intérprete*<sup>1</sup> de unas preguntas donde el ser humano tiene la angustia de su permanente inacabamiento, donde la variabilidad de la mirada se enfrenta interminablemente a la indecisión del inacabamiento. Como si el pensamiento —cuando tiene el privilegio de que la incomodidad de la transparencia coyuntural le empuja a frecuentar los fundamentos de su propia posibilidad— tuviera que enfrentarse a un dilema límite, a una aporía irreductible, y que, sin embargo, debe silenciar porque siempre se insinúa con un lastre de exterioridad para su autosuficiencia o como una amenaza de inconsistencia para su racionalización. Esta pugna extrema podría ser formulada interrogativamente: ¿qué conserva mi pensamiento de los otros en su simple posibilidad de pensar y qué destruye de mí mismo cuando asume la necesidad de interpretar? En la simultaneidad de estos dos aspectos, que la pregunta, por su construcción lineal, presenta como sucesivos, se concentra, quizás, la *prueba* decisiva y muda, el riesgo definitivo, que encierra la experiencia del pensamiento filosófico: el *momento* que nos hace saber que vale la pena pensar.

Pero este momento —un instante que puede atravesar toda una vida— sólo tiene lugar cuando el pensamiento ha llegado a los límites de su propia representación y tiene que recurrir a sus condiciones de posibilidad para poder decidir sobre su supervivencia. Ahí, en ese momento —en ese *páthos* filosófico—, se despliega el espacio escriturario del *Parménides*: la prueba necesaria del pensamiento para saber que aún es posible pensar. Entonces, hablar de «parricidio o suicidio», en ese momento, sólo puede consistir en una argucia metafórica para introducimos familiarmente en una decisión sobre la supervivencia del pensamiento que aún estamos por experimentar.

## 1. UNA MÍMESIS EXORBITANTE

Quizás el *Parménides* esté constituido significativamente, aunque de manera paradójica, a lo largo de la arista que une y distingue estos dos aspectos: guardar lo que constituye la posibilidad del pensamiento platónico (y aquí la sombra de Sócrates se inmensifica simbólicamente) y afrontar el riesgo de interpretar el platonismo como sistema (ahora Sócrates rejuvenece como un pretexto pasajero y se aleja hasta ser insignificante). De ser así, la estructura del diálogo consistiría en la elaboración de una resolución lógica a esa tensión epistemológica entre lo que el pensamiento debe guardar de los otros para ser posible y lo que el pensamiento puede interpretar de sí mismo para hacerse inevitable. Pero para recuperar el *Parménides* en este espacio de *prueba* habría que situarlo como confluencia de una doble función que Platón asume en el espacio de este diálogo. Más exactamente aún: la construcción atópica y la estructura

---

1 Para la dualidad de la filosofía como «guarda» o como «intérprete» en el pensamiento moderno, cf. HABERMAS, J.: *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, 24 (donde remite a trabajos anteriores).

totalizante del *Parménides* no sería sino la manera específica con que Platón unifica esa doble función en un espacio resolutorio.

Por un lado, el *Parménides* constituye el vértice definitorio de un pensamiento personal que se enfrenta a sí mismo como sistema. Por este lado se trata del pensamiento de Platón que se repliega sobre sí mismo para analizar sus fundamentos, su orden y sus límites como totalidad —y ahí hacerse posible. Siguiendo este eje, la cuestión decisiva residiría en el discernimiento de las posibilidades interpretativas del platonismo desde la coherencia de su propia racionalización. Así, las dificultades de la primera parte del diálogo y las hipótesis de la segunda parte cumplirían simétricamente ese juego complementario de fluctuación interpretativa y de reajuste de las posibilidades de ese mismo pensamiento sobre su determinación racionalizada según las reglas dialécticas que se intercalan entre las dos partes del diálogo haciendo lógica su unión. Esta es una función. Pero por otro lado, el *Parménides* ocupa, al mismo tiempo, el espacio del primer momento histórico en que un pensamiento se reconoce como sistema. Y en este reconocimiento se plantea una inquietud convergente con la anterior, pero que la desborda y la envuelve significativamente —una *prueba* y, consiguientemente, un compromiso resolutorio sin precedentes que proyecta al platonismo fuera del recinto de las posibilidades del pensamiento de Platón. Al representarse su filosofía como sistema, Platón identifica los fundamentos de su pensamiento, su orden y sus límites, esto es, la posibilidad del platonismo, con los fundamentos, el orden y los límites de la filosofía, esto es, con la simple posibilidad de pensar. Siguiendo este eje de convergencia, la inquietud determinante puede ser formulada interrogativamente: ¿es posible pensar fuera del platonismo? O en términos que puedan proyectarse históricamente sobre la incertidumbre de nuestra actualidad: ¿es posible empezar a pensar en una exterioridad platónica —o sólo cabe disfrazar el platonismo, minimizarlo, debilitarlo o, a lo máximo, imponerse la tarea de una imposible inversión? Y no obstante —existe Aristóteles. ¿Como fue posible, entonces, pensar lo impensable?

En definitiva, al asumir esa segunda función, al hacer del *Parménides* la coincidencia de la posibilidad del platonismo y de la posibilidad de la filosofía, Platón nos ha arrinconado ante una pregunta que ya nos antecede en cada desnivel histórico del pensamiento: ¿cómo es posible pensar (filosóficamente)? Y es que con Platón, quizás, es cuando realmente empieza la filosofía: el *momento* en que la filosofía se aleja de su espontaneidad como pensamiento y debe justificarse ante sí misma como saber. Desde ese momento, la filosofía —esa prueba que nos hace saber que vale la pena pensar— no ha podido reconocerse como simple continuación, en la yuxtaposición lineal de un saber que se acumula repitiéndose; siempre ha tenido que volver a empezar. ¿Pero cómo volver a empezar el pensamiento hoy, en esta indecisión de existencia que parece trazar nuestra actualidad? Quizás la gran pregunta heideggeriana «¿Qué es esto —la filosofía [hoy]?» no pueda ser respondida directamente y sólo se pueda aspirar a abarcarla con otra pregunta simétrica pero que responde a una indigencia diferente: ¿cómo comenzar el pensamiento —hoy? Pero para esto quizás habría que empezar por frecuentar Platón de una manera diferente. O más exactamente, no habría que reconocer en la *República* (y más específicamente en el «mito de la caverna») el *momento* totalizante del platonismo, sino situarlo en el *Parménides* y hacer de las relaciones entre el pensamiento de Platón y el platonismo esa indigencia radical del saber filosófico que lo determina a volver a empezar para ser posible. Entonces, la exterioridad, la diferencia, el «afuera» del platonismo, esto es:

Aristóteles, no estaría en las márgenes del texto o en las fisuras lógicas de la razón platónica —sino en la posibilidad de un nuevo comienzo del pensamiento (tal y como lo había exigido Nietzsche para nuestra postmodernidad). Y ahí, la tensión entre *guardar e interpretar* parecerá in-significante porque ya se encuentra desplazada por la inquietud sobre la disposición del pensamiento a principiar; y el *Parménides* no podrá ser considerado como un abismo insondable de escepticismo que el pensamiento debe evitar —según una tradición que recoge y tematiza Hegel—, sino como un espacio donde se hace posible empezar la filosofía.

Esta es la doble función que Platón integra en su pensamiento (su coherencia como platonismo y la posibilidad de la filosofía), expresándola como problema directivo del *Parménides*. Después de haber examinado las dificultades que entraña la presentación de la teoría de las Ideas hecha por Sócrates, Parménides observa: «Vayamos al caso, Sócrates (...), que se niegue la existencia de dichas Ideas de los seres, y que se niegue la existencia de una Idea definida para cada realidad. Entonces no habrá a dónde dirigir el pensamiento, puesto que no se ha aceptado que la Idea de cada ser tenga una identidad permanente; y esto sería destruir completamente la fuerza misma de la dialéctica. Y esto es lo que, me parece, tu deploras más (...) ¿Qué harás, entonces, de la filosofía? ¿A dónde podrás volverte si ignoras estas cosas?»<sup>2</sup>. Se ha llegado a una situación límite —es necesario volver a empezar, ya que el camino seguido muestra que el punto de partida termina por hacer impracticable el pensamiento. Así se plantean como inevitables dos dimensiones complementarias que ya están contenidas en la advertencia que Parménides hace a Sócrates después de haberlo arrinconado con sus argumentos: «Estas objeciones son capciosas y, te lo vuelvo a decir, resultaría sorprendente hacer cambiar de opinión a quien las formula. Tendríamos que hallarnos ante un hombre de raro talento para que pudiéramos hacerle comprender que hay un género de cada realidad determinada, una existencia en sí y por sí; y, naturalmente, mucho más maravilloso sería llegar a descubrirla para ser capaz de enseñarla a otros, dejándola a salvo de toda crítica»<sup>3</sup>.

La primera dimensión que se impone es el ordenamiento del pensamiento para que tenga la fuerza (*dynamis*) de enfrentarse a las objeciones que se le han planteado y a otras parecidas que pudieran surgir; ésta es la función de la dialéctica: una gimnasia que canalizará el «impulso noble y divino» del pensamiento para que pueda enfrentarse a esos argumentos. La segunda dimensión consiste en replegar el pensamiento hacia un originamiento de sus propios contenidos, donde la posibilidad de ser y la posibilidad de pensar coincidan, sin distancia, sin fisuras, en una simultaneidad instantánea, para que la *adeaquatío* no sólo sea una forma de pensamiento, sino su misma condición de existencia, y para que lo impensable no sea lo que el pensamiento no puede pensar, sino lo que hace posible el pensamiento. Este es el espacio por donde se ramifican las hipótesis hasta envolverlo y terminar identificándose con él. Entonces las hipótesis forman una totalidad necesaria. Y la conclusión del camino del viejo Parménides de Elea en el fragmento III de su *Poema* —*pensar y ser es lo mismo*— se convierte en la condición de posibilidad de la filosofía.

---

2 Parménides, 135b 5. Cf. LORITE MENA, J.: *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, México-Bogotá, F.C.E., 1985, 107-109.

3 Parménides, 135a 5.

El espacio representativo en que se plantea el diálogo y el imperativo resolutorio en que se desenvuelve su estructura están soportados por la unidad en que Platón integra esas dos funciones en un momento preciso. Ese momento constituye un estado de prueba límite y, al mismo tiempo, una cuestión de resolución definitiva donde el mundo —como dirá Zaratustra— debe aparecer «redondo y maduro» y el pensamiento coincidir con él. Ese instante de experiencia totalizante es el *Parménides*.

Una *mimesis* exorbitante, un desdoblamiento simétrico del mundo y del pensamiento, que se impone por la naturaleza de la *prueba* y que se circunscribe en el perímetro de la filosofía platónica. Esta operación refleja se realiza en un espacio intersticial preciso sobre el que gira la reproducción al mismo tiempo que la hace posible: el diálogo *Parménides*. Pero ahí, en esa textura que debiera ser una instancia de transparencia entre los dos extremos, en esa superficie que sólo debiera ser tránsito de un mimetismo que ella sostiene y hace manifiesto, se produce un efecto de densificación inevitable, una reificación verbal que absorbe los dos polos que debiera mantener distantes en una simetría especular. Y en la producción de ese efecto fatal es donde podemos encontrar la condensación significativa de este diálogo, su continuo repliegue sobre sí mismo, su incesante absorción de los significados en el discurrir de su propio decir. Esa textura que debiera asegurar la total *adaequatio* entre lo-que-es y lo que se piensa, que debiera constituir la transparencia entre esos dos extremos haciéndose invisible; esa lámina discursiva que debiera unir el ser y el pensar en el entramado de sus posibilidades —si nos atenemos a las indicaciones sobre el lenguaje en el *Crátilo*<sup>4</sup>, y tal es la realidad del *Parménides* como diálogo, como *textus*—, absorbe los dos extremos que debiera unir, anula las dos instancias que debiera situar en una contigüidad perfecta y sin desniveles, para no remitir sino a sí misma, para absorber toda referencia y hacer imposible cualquier exterioridad. El *Parménides* no dice nada, no remite a «algo»; sólo habla de sí mismo, sólo significa su propio decir. Esta es la exorbitancia de la *mimesis* platónica en el *Parménides*: *no quiere decir nada porque lo dice todo*. O en otros términos —los de la *poïesis*—: la operación mimética ha retenido en sí misma la realidad de la *mimesis*.

Pero esto sólo ocurre —y no puede sino ocurrir— en el *Parménides*: es el diálogo de la totalidad en Platón. No de la totalidad del platonismo, sino de la totalidad del pensar. Y así, por este carácter totalizante del diálogo, se llega a una paradoja extrema, sutil —esa paradoja significativa que indicábamos al principio—, pero que nos sitúa en los umbrales de una comprensión radical del trabajo filosófico en su *poïesis* textual cuando en ese tejido se expone como un comprender totalizante. Desde el *Crátilo*, Platón establece una tesis sobre el lenguaje que hará fortuna en el pensamiento occidental; más aún, que constituirá el armazón lógico-epistemológico de la tradición de este pensamiento en su misma condición de posibilidad: el lenguaje es un *querer decir* (algo), el lenguaje remite a una realidad desde la representación, y en esa remisión se juega su legitimidad y su objetividad. Y en la medida en que el lenguaje debe decir «algo», su estructura interna fundativa, la misma representación formal en su condición de posibilidad, debe integrar esa misma dualidad y el movimiento que la justifica: el sujeto y el predicado, su distinción y su relación. Es una pre-concepción del pensamiento, del lenguaje y de la realidad —una representación de la representación— que hasta el siglo XX ha

---

4 Cf. GOLDSCHMIDT, V.: *Essai sur le «Cratyle». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, París, Vrin, 1986 (2).

atravesado subterráneamente todas las corrientes filosóficas, no obstante la crítica sucesiva que se haya podido hacer a los contenidos del platonismo —y esto desde su más próximo y firme contradictor: Aristóteles. Originariamente se trata de una respuesta a los Sofistas; pero se ha perpetuado como una condición de posibilidad del pensamiento que aún sigue prevaleciendo en nuestras formas de representación<sup>5</sup> (excepto en la línea lateral de la reapropiación de la filosofía por el lenguaje iniciada por Nietzsche y recuperada por Heidegger, Foucault, Derrida...). Y sin embargo, en el *Parménides*, en este diálogo donde Platón asume el reto de re-ajustar el platonismo sobre sí mismo como sistema y, al mismo tiempo, de trazar el perímetro de las posibilidades del pensamiento filosófico, en este diálogo límite y resolutorio, el texto no tiene ningún referente sino él mismo, no quiere decir algo exterior a su propio decir, no se verifica en algo o se adecua a algo, sólo él mismo es real. El *Parménides* es auto-referencial. Esta es su situación atópica y su totalidad significativa.

Es esta constitución totalizante lo que permite comprender que en el *Parménides* se intercalen dos corolarios, uno lógico y otro epistemológico, aparentemente ocasionales en el entramado probatorio, a través de los cuales se excluye cualquier posibilidad de exterioridad platónica a la estructura del diálogo, y, al mismo tiempo, que esos dos corolarios sean utilizados como condiciones previas a la posibilidad de pensar para imponer la necesaria y continua recursividad del texto sobre sí mismo. Lo que aparentemente constituye una evidencia deducible de proposiciones anteriormente probadas, es, de hecho, la condición de posibilidad de las demostraciones planteadas. Una circularidad perfecta; y quizás ahí resida el arte supremo de la dialéctica, de esa «gimnasia» que, a fuerza de ser repetida, debe hacer que una forma de pensamiento se convierta en la naturaleza del pensar. Estos dos aspectos —el lógico y el epistemológico—, son coincidentes en el discurso platónico, hasta el punto que su coincidencia es lo que permite a Platón identificar la posibilidad del platonismo y la posibilidad de la filosofía. Esta coincidencia es lo que sustenta la producción de esa *mimesis* exorbitante que es el *Parménides*.

Por un lado, y empezando por la dimensión lógica, el carácter totalizante que el pensamiento de Platón alcanza en el *Parménides* exige, por la misma naturaleza de la prueba a que se somete, que en él se produzcan sus propias diferencias, que secrete sus propios márgenes, que acumule sus propias fluctuaciones —que sea transparente en sus propias posibilidades de *crisis*, de desajuste y de incertidumbre—, para poder absorberlas, para poder corregirlas, para anularlas en su propia posibilidad. El pensamiento de Platón sólo será totalizante —esto es: la posibilidad de la filosofía sólo coincidirá con la posibilidad del platonismo— si ese pensamiento absorbe su propia proliferación de diferencias. Y esto es lo que ocurre en el *Parménides*: si la prueba debe ser total, el riesgo que se corra también debe ser total.

Así, la primera parte del diálogo, ese espacio en que se producen y desencadenan las dificultades contra el platonismo, es la prueba imprescindible para que el platonismo pueda ser totalizante, para que su posibilidad y la posibilidad de la filosofía coincidan. De tal forma que, paradójicamente, el primero y mejor objetor que ha tenido el platonismo, tanto por la calidad como por la cantidad ajustada de las dificultades a la teoría de las Ideas, ha sido el propio Platón. Pero la paradoja sólo tiene significado en la medida en que es descompuesta y las objeciones son

---

5 Cf. REGGIORI, D.: «El poder del signo: un dibujo y un árbol», *Texto y Contexto*, 2 (1984), 71-106; «Michel Foucault: Las rupturas del sentido», *Ibidem*, 8 (1986), 99-126.

absorbidas en la coherencia del platonismo, en la medida en que se muestra que mantener esas objeciones conduce a la imposibilidad de pensar. Esta es la función de la segunda parte del *Parménides*, el espacio donde se despliegan las hipótesis. Lógicamente, en este espacio hipotético los posibles del pensamiento deben coincidir con su realidad platónica, es decir, con el tejido (*textus*) del diálogo. Y en esta coincidencia, las nueve hipótesis, o esa gran hipótesis procesiva con nueve momentos de continuidad, pierden su carácter hipotético y se convierten en *lo real*. Ahí, entonces, el texto sólo puede remitir a sí mismo. Las hipótesis sólo se mantienen en una reserva condicional mientras el proceso probatorio no está concluido y aún es posible pensar que podría existir una posibilidad de pensamiento fuera del recinto que ellas mismas van marcando. Pero en el momento en que el proceso concluye —en el momento en que Platón puede sintetizar en una frase resolutoria todo el proceso hipotético: «de que lo Uno exista o no exista depende que él y los otros, en su relación consigo mismos o en su relación mutua, todos ellos, sean todo y no sean nada, parezcan todo y no parezcan nada»<sup>6</sup>—, en ese momento, el platonismo se ha hecho necesario como totalidad: ha absorbido todas las posibilidades del pensamiento filosófico. Por eso el *Parménides* debe concluir —y por eso es el único diálogo platónico que concluye unificando en la necesidad todas las sinuosidades de su recorrido—; los demás diálogos terminan, no concluyen —sólo son probables, no son necesarios. Ya, cuando concluye el *Parménides*, no hay exterioridad, ni variabilidad, ni imprevisibles, ni dificultades. Lo posible coincide con lo necesario. Zeus se ha tragado a Métis.

M. Foucault se inquieta por nuestro presente en una perspectiva histórica: «¿Y si definiésemos, en última instancia, como filosofía cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo? (...) Digamos, más bien, que la filosofía de un discurso es su diferencial platónico». ¿Pero queda aún espacio de pensamiento —después del *Parménides*— para invertir el platonismo? O en términos complementarios: ¿cuál sería el espacio de sustentación de ese *diferencial platónico* —su posibilidad de realidad— si el discurso platónico ya ha hecho coincidir en su orden todos los posibles del pensamiento? Foucault da una respuesta que, no por ser contundente, no deja de ser una sorpresa para nuestra incertidumbre: «...distinguirás una filosofía algo así como se distingue un fantasma por el efecto de ausencia (...); y soñarás con una historia general de la filosofía que sería una fantasmática platónica»<sup>7</sup>. Este sería el efecto general, e inevitable, del *Parménides* sobre el pensamiento, su residuo inconmensurable al hacer coincidir los posibles del pensamiento con su realización discursiva: reducir la diferencia, el margen o la duda a la zona desvanecida de la irrealidad fantasmagórica, condenar la alteridad al régimen de los sueños. Pero ha existido Aristóteles, la posibilidad de que el ser se diga de múltiples maneras. Entonces sería necesario revisar a fondo el discurso histórico que encadena el discípulo al maestro para comprender cómo ese diferencial fantasmagórico adquiere un lastre de realidad. Quizás así también nosotros podríamos ser reales.

---

6 *Parménides*, 166c 2. Para una interpretación diferente del movimiento totalizante del *Parménides*, ver los artículos clásicos de RYLE, G.: «Plato's *Parménides*» y de RUNCIMAN, W. G.: «Plato's *Parménides*», en la edición de ALLEN, R. E.: *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, The Humanities Press, 1968 (3), páginas 97-147 y 149-184 respectivamente.

7 FOUCAULT, M.: *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1981 (2), 8-9.

Esta es la dimensión lógica de ese doble corolario que, como indicábamos anteriormente, se antecede a sí mismo. Aún queda por precisar la dimensión epistemológica, teniendo en cuenta, sin embargo, que el orden sucesivo que la exposición asume es totalmente insignificante para la circularidad que el discurso platónico produce sobre sí mismo. Aquí se trata, más directamente, de la tensión ya señalada entre la misión de *guarda* de lo que hace posible un pensamiento, el pensamiento de Platón en este caso, y el destino de *interpretar* la eficacia y los límites de ese pensamiento, en este caso el platonismo. La aspiración totalizante del *Parménides* hace que, en su textualidad, ambos aspectos coincidan. Y entonces la alternativa de parricidio o suicidio en que se plantea la comprensión de esa tensión entre Platón y el platonismo, quizás sólo sea el doble rostro de una misma decisión que debe asumir el pensamiento cuando se identifica con la posibilidad misma de la filosofía.

Por un lado, la condición de posibilidad del platonismo está claramente expuesta en el *Menón* a partir de la línea 80e 3, cuando buscando la definición de la *aretè*, Platón toma como pretexto el argumento sofista que afirma que no se puede buscar ni lo que se conoce ni lo que no se conoce —lo que se conoce porque sabiéndolo ya no hay necesidad de buscarlo y lo que se desconoce porque se ignora incluso dónde hay que buscarlo— para plantear la posibilidad de un conocimiento originario que escape a ese dilema entre saber e ignorancia. En definitiva, la pregunta decisiva que parece exigir un punto de vista originario al platonismo que le permita evitar las aporías con las que ya se enfrenta el pensamiento, y en particular el propio pensamiento de Platón en sus diálogos de juventud, es la siguiente: ¿qué es conocer? La dilucidación de la naturaleza del conocimiento —el «conocimiento del conocimiento», como diría E. Morin— se impone tanto desde sus propios límites internos (sólo se puede conocer lo que ya se sabe) como desde sus límites externos (lo que se ignora no se puede buscar). Y en esta problematización del conocimiento, en esta necesidad de buscar una disposición natural del conocimiento que hipoteca su espontaneidad histórica —en esta aparentemente inevitable naturalización de la cultura (*physis* y *aretè*)—, es donde se produce una ruptura con los diálogos de juventud y empiezan lo que se ha convenido en llamar «diálogos de madurez».

Para responder a esta pregunta fundativa del conocimiento, Sócrates introduce temáticamente la inmortalidad del alma, la existencia de las Ideas, la reminiscencia y la homogeneidad de la naturaleza. Así, el discurso platónico produce una dislocación del recinto donde hasta ahora se habían planteado las posibilidades del conocimiento. Esta dislocación está sustentada por la *pístis*, una actitud de creencia hacia algo digno de fe, una dimensión extra —o para— lógica que se introduce en el discurso platónico para justificar la nueva disposición originaria del conocimiento. «Mi creencia —afirma Sócrates— (...) exhorta al trabajo y a la investigación; y es porque tengo fe en su verdad que estoy resuelto a investigar contigo qué es la virtud»<sup>8</sup>. Este es el nuevo punto de partida del pensamiento de Platón, la naturalización del conocimiento donde se apoyará la elaboración del platonismo. Entre *physis* y *aretè* se inscribe *pístis*.

No obstante, y en segundo lugar, la condición de posibilidad para que esa creencia pueda ser aceptada como punto de partida de un pensamiento filosófico es que la razón pueda dar cuenta de ella, que el conocimiento se repliegue sobre aquello mismo que la posibilita para que

---

<sup>8</sup> *Menón*, 81d 7. Para la transformación del pensamiento de Platón a partir de este diálogo, cf. BRÈS, Y.: *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973, cap. V-VI.

la razón pueda aceptar en su orden lo que la excede. La introducción del terreno de la *pístis* como garantía de una nueva disposición *natural* del conocimiento sitúa el pensamiento de Platón ante una nueva dualidad que debe ser sobrepasada para que el pensamiento tenga una coherencia totalizante: por un lado, la *a-logía* —un espacio donde el *lógos* se hace silencioso—, una creencia que antecede, se superpone y determina al conocimiento garantizándole su verdad; por otro lado, el *lógos*, un proceso en el que el pensamiento debe justificarse ante sí mismo recorriendo sus límites y garantizando su autonomía. ¿Pero cómo puede el *lógos* justificar ante sí mismo un origen que le es continuamente irrecuperable? Desde el mismo momento en que la posibilidad del conocimiento se instala en un espacio que lo desborda originariamente, está latente el enfrentamiento del pensamiento de Platón con la posibilidad de racionalización del platonismo como sistema.

Esta es la tensión que aparece claramente en el *Fedón* y que, más aún, parece dominar la estructura del diálogo. En este texto se trata de comprender la alegría esperanzadora de Sócrates ante la muerte por su convicción en la inmortalidad del alma. El proceso explicativo para justificar esta actitud se concentra en tres argumentos que deben hacer evidente la inmortalidad del alma. Y entre estas dos dimensiones se instala un desnivel que constituye el eje crítico del diálogo. Por un lado, la confianza en la inmortalidad del alma es una *alêthês dóxa*, una opinión-verdadera, una creencia cuya validez se remite a la confianza en el decir de «hombres y mujeres conocedores de las cosas divinas». Por otro lado, se ofrece un *lógos* (los tres argumentos) que debe hacer comprensible esa creencia, evidente en los límites del conocimiento humano, e, incluso —en su vertiente práctica—, hacer soportable la espera a aquél que tiene la esperanza de su existencia depositada en la validez de la *a-logía*.

El diálogo está construido como el esfuerzo por superar el desnivel de esas dos dimensiones. Y, no obstante, al terminar la argumentación «lógica» que debiera haber transformado en verdad humana esa evidencia divina, Sócrates mismo duda de la eficacia de sus razones y pregunta: «¿Qué, acaso os parece que lo dicho no ha quedado completo? Ciertamente, muchos puntos quedan aún que pueden dar pie a sospechas y reparos, si es que verdaderamente se ha de hacer una exposición satisfactoria». La respuesta de Simmias indica exactamente la profundidad de la problemática irresuelta: «A mí me parece, ¡oh Sócrates!, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti: que un conocimiento exacto (*saphês eidénai*) de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida...»<sup>9</sup>.

Hay un exceso semántico en la *pístis* que parece irrecuperable para el *lógos*. Este remanente irreductible es la fisura que impone la creencia y la línea interminable en que se proyecta la existencia humana como esperanza de eternidad. Habría que aceptar entonces que todo el encaminamiento de Platón es un esfuerzo continuo por dar una explicación posible de un saber cuya exactitud —en esta vida, en los límites del *lógos* humano— es imposible. Y que esta pugna entre explicación del *lógos* e inexactitud de la *a-logía* es la línea crítica entre las posibilidades del pensamiento de Platón y la coherencia del platonismo como sistema. De ahí que esta misma tensión sea recuperada en la *República* en un momento preciso: cuando se trata de precisar la última etapa del movimiento dialéctico, ese momento en que el conocimiento, ya sin utilizar imágenes, debe trabajar las ideas mismas para acceder al principio que las

9 *Fedón*, 84c-85c. Cf. JOLY, H.: *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, Vrin, 1974.

determina y del cual, por consiguiente, pende todo el proceso dialéctico. Es el momento en que la posibilidad del ser y la posibilidad del pensamiento deben coincidir para que el sistema platónico como totalidad pueda justificarse; es el momento en que todo el proceso dialéctico debe saltar por encima de su propia naturaleza hipotética para que la totalidad sea necesaria —si no, todo será una gran hipótesis aparente o, quizás, como lo indica Sócrates en el *Teeteto*, un simple sueño. Entonces, en ese momento, Platón utiliza dos veces (y parece ser que son las únicas veces que así se expresa en toda su obra) el término *an-hipotético* para referirse a ese principio que hace posible el ser y el pensamiento<sup>10</sup>: el Bien.

Ese espacio *an-hipotético* es el excedente semántico que contiene la *a-logía*. Y desde este nivel decisivo se puede comprender que todo el pensamiento platónico es una gran hipótesis del *lógos* que sólo puede encontrar una clausura definitiva en aquello que irremediamente queda fuera de toda hipótesis. Es, quizás, a ese espacio incondicionado que supera toda hipótesis al que se refiere Diotima cuando habla de aquellas cosas perfectas (del amor) que para ser conocidas necesitan, después de la instrucción y de seguir el buen camino, «una iniciación perfecta y la revelación»<sup>11</sup>.

Parece ser que la tensión entre *lógos* y *a-logía*, entre hipótesis y principio *an-hipotético*, entre instrucción dialéctica e iniciación-revelación se prolonga indefinidamente hasta la eternidad; y entonces habría que aceptar que el platonismo sólo es real en el espacio indefinible de la esperanza en la otra vida. O en otros términos: Platón tendría que aceptar que lo que hace posible su pensamiento es irrecuperable para el platonismo como sistema racional. O en otros términos aún: ¿cómo *guardar* lo que hace posible el pensamiento de Platón si se quiere *interpretar* filosóficamente su totalidad? Habría que pensar que la gran antítesis entre creencia y saber que preocupa a Kant ya se introduce en los orígenes de la filosofía (¿podría ser de otra manera?) como límite de reconciliación de un pensamiento consigo mismo cuando reflexiona sobre sus condiciones de posibilidad y sobre la posibilidad de justificarse ante sí mismo como totalidad. Y es, quizás, en ese límite, desde Platón hasta Kant y después, donde se juega interminablemente la realidad misma de la filosofía, esto es, la posibilidad de empezar el pensamiento: la decisión de pensar está en ese intersticio. Entonces, si esta línea problemática es la pugna decisiva que atraviesa todo el discurso platónico, la polémica entre «parricidio o suicidio» sólo tiene un alcance imaginario. Lo que está en juego es la supervivencia del platonismo. Y ante este riesgo desmesurado, Sócrates y Platón se minimizan. Sobre todo cuando de la supervivencia del platonismo depende la posibilidad de la filosofía. Este es el espacio del *Parménides*.

Pero para esto, para que Platón pueda integrar las condiciones de posibilidad de su pensamiento en el interior de la coherencia de una totalidad del pensamiento como sistema, para que Platón pueda identificar la posibilidad del platonismo con la posibilidad de la filosofía, debe proceder a un pacto «farmacéutico» con las condiciones mismas de posibilidad de su propio pensamiento, a un trasplante delicado de los límites desde los que había discurrido su naturalización del conocimiento, a un desplazamiento de la tensión entre *lógos* y *a-logía*, entre hipótesis y principio *an-hipotético*, entre instrucción e iniciación. Esta operación impone una trans-

---

10 *República*, VI, 510b 7 y 511b 6.

11 *Banquete*, 209e.

formación arriesgada, pero inevitable, cuando el pensamiento quiere coincidir consigo mismo como totalidad.

Esta transformación consiste en hacer que el principio an-hipotético sea también considerado como hipótesis, se integre en la totalidad que puede alcanzar el proceso dialéctico —así sea como su punto de partida. Entonces, desde el momento en que aquello que justificaba el proceso y lo concluía haciéndolo necesario es incluido en el proceso mismo y no se puede plantear como su término, el desnivel entre lo posible y lo necesario es desplazado, ya que lo necesario sólo puede ser ahora la totalidad de los posibles: la necesidad es el efecto, o el residuo, de la consistencia del conjunto de las hipótesis. Simultáneamente, la tensión entre *a-logía* y *lógos* desaparece, al ser ambos estados del pensamiento absorbidos en la coherencia de la totalidad: todo el proceso hipotético se inscribe en el espacio del *lógos*, pero, al mismo tiempo, permanecerá en la incertidumbre de la *a-logía* mientras que el movimiento no coincida consigo mismo y se concluya como una totalidad necesaria. Y en esa coincidencia de los posibles y lo necesario, que hace del platonismo el límite infranqueable del pensamiento filosófico, la antítesis entre saber y creer no tiene espacio de expresión. Este es el proceso de las hipótesis del *Parménides* y su efecto. Pero para que el proceso se haga inevitable lógicamente y el efecto se imponga epistemológicamente, hay una condición previa: que el pensamiento de Platón pueda producir sus propias diferencias para que sean absorbidas en el proceso de reajustamiento de sus posibilidades y de sus límites como platonismo, que todos los márgenes posibles sean presentados para que el trazado que va a marcar la razón los incluya hasta anularlos por insuficiencia de espacio de formulación cuando el trazado coincida consigo mismo. Este es el significado propedéutico de las dificultades en el *Parménides*.

## 2. EL DIFERENCIAL PLATÓNICO Y LA NECESIDAD

Para llegar a una conclusión en el proceso interpretativo presentado, aún es imprescindible plantearse dos preguntas que surgen, inevitablemente, del desnivel discursivo con que se presentan las dos partes principales del diálogo. Quizás así se pueda precisar aún más el subsuelo en el que discurre esa exorbitada pretensión platónica de hacer coincidir las posibilidades de su pensamiento con las posibilidades de la filosofía. ¿Cuál es el punto de resistencia comprensivo que da lugar a las dificultades de la primera parte del diálogo? Y, simultáneamente: ¿por qué la resolución del platonismo como un sistema en el que coinciden necesariamente las posibilidades del pensamiento gira alrededor de la tensión entre lo Uno y lo Múltiple —tal y como aparece en la segunda parte del diálogo? En el ámbito de respuesta a estas dos inquietudes debe haber una cierta homogeneidad para que Platón haya hecho de las dificultades un pre-texto argumentativo de las hipótesis y para que de la presentación de las hipótesis quede como corolario evidente la imposibilidad de repetir las dificultades.

Todas las dificultades tienen un punto común en la condición de posibilidad de su formulación: una comprensión errónea de la naturaleza de las Ideas. Cada una de las dificultades es un *diferencial* de interpretación que remite sucesivamente a la misma deficiencia fundamental en la representación de aquello que constituye la realidad misma de la Idea. Y no obstante, Platón —por boca de Parménides— presenta, al principio de las dificultades, una de las defi-

niciones más claras y contundentes de la Idea en toda su obra: *Eidos autò kath' autò*<sup>12</sup>. Como si con esta definición, que sitúa significativamente al comienzo de la primera dificultad, quisiera hacer previamente manifiesto que cada objeción es una variante interpretativa de las Ideas que no tiene en cuenta ese núcleo fundativo de su realidad.

Al sintetizar la naturaleza del *eidos* como *autò kath' autò*, Platón está indicando que la realidad de la Idea consiste en una identidad que se refiere a ella misma por sí misma. La Idea, en sentido estricto, retiene su significado en ella misma y no remite, perfectamente, sino a ella misma porque es una plenitud de realidad que impone la auto-referencialidad. Así, lo que, en una primera instancia, es la expresión de una relación lógica de identidad (*kath' autò*) entre el sujeto (*eidos*) y el predicado (*autò*), contiene, como su condición de posibilidad, un modo de ser que consiste en que la Idea retiene en ella misma todos los posibles de su campo de realidad. La auto-predicación de la Idea es la consecuencia de la densidad de un espacio óntico donde todos los posibles ya están contenidos como realidad. De ahí que cada Idea sea una y perfecta en su espacio de realidad; y que, por no haber ningún posible que le falte en su propio espacio, la Idea sea inmóvil y eternamente idéntica consigo misma. Desde esta perspectiva, cada dificultad (extensión de las Ideas, participación, regresión al infinito...) es una diferencia interpretativa que remite insistentemente a un punto decisivo: la ausencia de comprensión del *eidos* como *autò kath' autò*.

No obstante, en esta misma definición ya se hace patente que el problema fundamental, no sólo de comprensión de las Ideas, sino de configuración como realidad del mundo platónico, es la relación entre lo posible y lo necesario, o, en términos simétricos, entre la multiplicidad y la unidad. Y así es cómo, en el breve intercambio de opiniones que mantienen Sócrates y Zenón, que sirve de introducción a todo el diálogo, el problema planteado es el de las relaciones entre lo Uno y lo múltiple. De tal forma que si la formulación de la Idea como *autò kath' autò* resuelve el problema en un nivel —el de la comprensión de la naturaleza de las Ideas—, el problema en sí mismo no está aún resuelto, sólo está desplazado a otro nivel. Este nivel es el siguiente: si cada Idea es la coincidencia de lo posible y lo necesario, de lo múltiple y lo uno, en su espacio de realidad, y las Ideas son múltiples, todas ellas, como totalidad, tienen una necesidad condicionada, y, consiguientemente, deben remitir a una unidad superior donde encuentren su razón de ser, un nivel más fundamental que haga necesaria su posibilidad de ser como multiplicidad. Si cada Idea, por su identidad consigo misma, es necesaria en su campo de realidad, la multiplicidad de Ideas relativiza esa necesidad parcial, la condiciona a una necesidad total que pueda englobarla y hacerla real. Así, en ese espacio en que se expresa perfectamente la existencia como una identidad consigo misma, en el orden inmanente de las Ideas, es donde se impone una pregunta decisiva, y paradójica, que exige al platonismo replegarse sobre sí mismo en una circularidad total donde sus condiciones de posibilidad coincidan con las condiciones de posibilidad del pensamiento: ¿cómo es posible la existencia? O en otros términos: ¿cómo alcanzar una necesidad absoluta que circunscriba las condiciones de posibilidad de la realidad de tal forma que la exterioridad sea imposible?<sup>13</sup>.

---

12 *Parménides*, 130b 8. Cf. LORITE MENA, J.: *op. cit.*, 60 ss., 97 ss., 102 ss. y 136 ss. (con referencias bibliográficas).

13 V. Vitiello afirma de manera precisa: «La unidad del todo es el silencio de la piedra. Algo para sí

Esta es la función que ejecuta el trazado de las hipótesis como totalidad. Un trazado donde comienzo y final deben coincidir: sólo son concesiones estratégicas a la secuencia discursiva. Así se expresaba ya el viejo Parménides en su *Poema*, cuando la diosa prepara al iniciado para que al término de la revelación (*mythos*) pensamiento y ser coincidan: «Común es para mí aquello desde donde comienzo; pues allí volveré nuevamente»<sup>14</sup>. Quizás sea éste, inevitablemente, el trazado que debe recorrer todo pensamiento que intenta hacer real la coincidencia de los posibles y de lo necesario. Pero también, quizás, sea ésta la decisión que atraviesa todo empeño filosófico: la filosofía no se continúa, inevitablemente tiene que volver a empezar. Por eso Aristóteles no es una *diferencia* de Platón —es un nuevo comienzo. Sólo se guarda lo que se puede interpretar.

JOSÉ LORITE MENA  
Departamento de Filosofía y Lógica  
Universidad de Murcia  
E-30071 MURCIA

---

mismo desconocido que, si se interrogase, no sería todo, sino parte» (*La palabra hendida*, Madrid, Edic. del Serbal, Col. Delos, 1990, 7).

14 Traducción de EGGERS LAN, C. y JULIÁ, V. E.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, vol. I, 1981, 477.