

UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE EDUCACIÓN



LA PARTICIPACIÓN Y LA IMITACIÓN EN LA RELACIÓN DE LOS
MUNDOS SENSIBLE Y SUPRASENSIBLE EN PLATÓN, DIÁLOGO:
EL PARMÉNIDES (130b – 135d)

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
EDUCACIÓN: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

AUTOR
LILY CATHERINE MONTENEGRO CASTILLO

Chiclayo, 03 de mayo de 2018

LA PARTICIPACIÓN Y LA IMITACIÓN EN LA RELACIÓN DE
LOS MUNDOS SENSIBLE Y SUPRASENSIBLE EN PLATÓN,
DIÁLOGO: EL PARMÉNIDES (130b – 135d)

Por

LILY CATHERINE MONTENEGRO CASTILLO

Presentada a la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica Santo
Toribio de Mogrovejo, para optar el Título de:

Licenciado en Educación: Filosofía y Teología

APROBADO POR

Dr. Francisco Felizardo Reluz Barturén
Presidente del Jurado

Mg. Araceli Jara Cotrina
Secretario del Jurado

Dr. Armando Mera Rodas
Vocal del Jurado

Chiclayo, 03 de mayo de 2018

DEDICATORIA

A Dios y a los que
estuvieron en todo
momento.

AGRADECIMIENTO

A las personas que
hicieron posible este
trabajo.

ÍNDICE

RESUMEN

ABSTRACT

I. INTRODUCCIÓN.....	9
II. ANTECEDENTES Y BASES TEÓRICAS.....	15
2.1. Antecedentes de la Investigación	15
2.2. Bases Teóricas	17
2.2.1. Definiciones conceptuales de la Participación y la Imitación en la Historia de la Filosofía	17
2.2.2. El filósofo Platón	29
2.2.3. Influencias en el pensamiento platónico	34
2.2.4. La Teoría de las Ideas	37
2.2.5. Relación de los Mundos Sensible y Suprasensible de Platón: planteamiento de la Participación y la Imitación.	45
2.2.6. La Participación y la Imitación en los diálogos platónicos	49
2.2.7. El Parménides: Ubicación, Estructura y Contenido del diálogo.....	57
III. MARCO METODOLÓGICO.....	63
3.1. Tipo y diseño de investigación.....	63
3.2. Métodos y técnicas	64
IV. DISCUSIÓN DE RESULTADOS	66
4.1. Antesala a las cuestiones 130b – 135d.....	66
4.2. Análisis de la cuestión 130b – 135d, sobre la participación y la imitación.....	68
4.3. Discusión aristotélica sobre los argumentos platónicos en el Tratado de Ideis	82
4.4. Testimonios	84

4.5. Fragmentos.....	84
V. CONCLUSIONES	91
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92
ANEXOS.....	97

RESUMEN

Los filósofos clásicos se cuestionaron sobre la relación entre la unidad y la pluralidad del mundo sensible. Platón para salvaguardar esta relación, planteó la participación e imitación. La presente investigación tiene por objetivo determinar el significado que Platón le da a la Participación e Imitación en el diálogo el Parménides, cuestión 130b – 135d. Para ello se descubrió la manera en que ambos términos se han ido gestando dentro de los diálogos platónicos empezando por el Cratilo, para luego hacerlo en el Parménides, de tal manera que se pueda clarificar el uso de los términos desarrollados en gran parte de los diálogos anteriores al Parménides. Por su propósito, esta investigación es de análisis teórico. Se concluye que el término de “participación” presenta dos significados, primero: las cosas sensibles toman parte de las especies inteligibles; y segundo: las cosas sensibles son imagen de las especies inteligibles, de donde el término “imitación” está comprendido, siendo un modo de participación.

Palabras claves: Participación, Imitación, Eidos, Mundo Suprasensible, Mundo Sensible.

ABSTRACT

Classical philosophers questioned the relationship between unity and the plurality of the sensible world. Plato to safeguard this relationship, raised participation and imitation. The present investigation has as objective to determine the meaning that Plato gives to the Participation and Imitation in the Parmenides dialogue, question 130b - 135d. For this, the way in which both terms have been developed within the Platonic dialogues starting with the Cratilo was discovered, to then do it in the Parmenides, in such a way that the use of the terms developed in most of the dialogues can be clarified, previous to the Parmenides. For its purpose, this research is theoretical analysis. It is concluded that the term "participation" has two meanings, first: sensible things take part of the intelligible species; and second: sensible things are images of intelligible species, from which the term "imitation" is understood, being a mode of participation.

Keywords: Participation, Imitation, Eidos, World Suprasensitive, Sensible World.

I. INTRODUCCIÓN

En la historia del saber y de modo particular en filosofía, constantemente nos encontramos con términos o categorías lingüísticas unívocas y equívocas. Para entender bien el verdadero alcance de esta proposición, nos apoyamos en los ejemplos que al respecto nos presenta Millán (2002) quien menciona que el término animal referido al hombre y al león es unívoco en cuanto que señala lo mismo en el hombre y en el león, a decir, la índole de sustancia apta para la vida sensitiva. Caso contrario sucede con la equivocidad, el término *can* referido a la especie animal y a la constelación, no tienen la misma significación, sino que sus significados en ambos términos son totalmente diferentes.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta cuestión, al tratar de explicar objetivamente y hacer inteligible los planteamientos de un autor o filósofo, es necesario un esclarecimiento de los términos comprometidos en el desarrollo de la investigación: “participación y la imitación”, a fin de no distorsionar el sentido auténtico en que es usado un término determinado.

A continuación se hará dicho esclarecimiento, en primer lugar del término participación y posteriormente del término imitación:

La “Participación” es un término cuyo origen etimológico deriva del latín *Participatio* el cual está formado por el prefijo *Pars* o *Parti* que significa parte o porción, el verbo *Capere* que es tomar o agarrar, y por último el sufijo *Tio* que significa acción y efecto de tomar parte en algo o de hacer partícipe de algo. (García & Mir, 1982).

A su vez deriva del griego Μετέχω, el cual significa participar, tener parte o participación; Μετουσία, que significa parte, participación, uso,

aprovechamiento; Μετοχή, que significa participación, comunidad, condominio; Μετα-λαμβάνω, obtener o tomar parte, participar, tomar para sí, participar de la amistad (Pabón, 2007), términos latentes en el pensamiento filosófico clásico y utilizado por el filósofo Platón.

Para Alvira (1997) el término participación connota dos significados esenciales desde el punto de vista tomista, las cuales están relacionadas entre sí ya que en su primera acepción expone que participar es transmitir o causar algo a otro; en su segunda acepción, indica la perfección causal de una perfección.

Asimismo Gay (2004) desarrolla la definición latina común del término participación que en sentido físico es tomar parte, y en sentido espiritual es ser o poseer parcialmente lo que otro sujeto es o tiene de manera total y absoluta, no afecta al sujeto sino al modo como se es o se posee una determinada perfección. Más adelante dirá -para especificar el estudio presente-, que la participación metafísica en sentido estricto conduce a plenitud lo que llamamos participación espiritual.

En cuanto al término “Imitación”, este deriva del latín *Imitatio*, traducido de la palabra Μίμηση y está vinculado con el verbo imitar. Se encuentra formado lexicalmente con *Mimos* que quiere imitación, mimo, y el sufijo *Sis* que significa formación, impulso o conversión (García & Mir, 1982).

El mismo concepto de Μίμηση se origina en la problematización del teatro, particularmente en la tragedia y la comedia dentro de la Grecia Antigua: la obra a comunicar, frente a la realidad circundante (Zuluaga, 2013). En su acepción original proviene del griego Μίμησις, que quiere decir imitación; figura, representación, imagen (Pabón, 2007).

El vocablo mimesis es utilizado en el pensamiento filosófico griego, principalmente en dos sentidos, una que hace referencia al culto o imitación que se realiza de la naturaleza como propósito artístico, en la estética y en la poética

clásica, y la otra que viene a ser la representación o copia del mundo sensible con respecto al inteligible, definición en la que Platón usa en alguno de sus más importantes diálogos para fundamentar su planteamiento del mundo eidético y en la que abordaremos más adelante.

Los términos analizados líneas arriba, han experimentado un lento y progresivo enriquecimiento, de acuerdo al planteamiento de cada filósofo, teniendo su repercusión hasta la actualidad en las artes, la política, la ciudadanía y la sociología, tal como lo veremos a continuación.

En el planteamiento filosófico griego desde los pitagóricos hasta Platón, ambos términos estaban mayormente ligados a la problemática de la antítesis entre la unidad y la pluralidad. Más adelante Aristóteles esclarece dicha problemática explicando la estructura ontológica de las sustancias particulares y concretas, quedando obsoleto –en este sentido-, el uso del término participación. En cuanto a la aplicación del término mimesis, el estagirita lo expone en un sentido estético, al presentar sus respectivas teorías de la imitación artística (Copleston, 2004 a; Fraile, 1982; Marías, 2013). El término imitación acompaña a la filosofía en su marcha a través de los siglos, desarrollándose en el neoplatonismo, posteriormente en San Agustín y siguiendo la línea del ejemplarismo con San Buenaventura. Será con Santo Tomás de Aquino, donde se esclarezca y desarrolle significativamente ambas nociones; Aquino desarrollará exponencialmente la noción de participación metafísica, que conduce a la plenitud de ser o a poseer parcialmente una perfección (Brugger, 1983; Gonzáles, 2014; Fraile, 1975).

Posterior a Santo Tomás, las nociones de imitación y participación no son dejadas, son tomadas desde cada modo de pensar sea en Escoto, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, Francisco Suárez; a partir del siglo XVII, quedará casi obsoleto ambas nociones hasta llegar a Hegel donde aparece de nuevo la noción de participación. En el siglo XX sigue perdurando ambos términos dentro de cada

pensamiento filosófico, sea en Brunshvicg, Blondel, Spencer, Le Senne, Lavelle (Copleston, 2004 d; Fraile, 1975; Gamba, 2005; Marías, 2013).

Cabe mencionar que dichos términos no solo se quedaron dentro del plano filosófico. La noción de imitación se desarrolló en diferentes campos; ante la aparición de la fotografía, se consideró este instrumento como el medio más satisfactorio de imitación perfecta. Asimismo en el campo de la sociología y la antropología la mimesis se desarrolló desde diferentes enfoques sea ya atendiendo al modo de cómo la información cultural es transmitida de forma individual o colectiva, investigando asimismo los modelos de cómo el individuo reproduce conductas ajenas. También se desarrolló en el campo de la biología sobre la mímica animal y en la psicología social.

La “participación” fue muy desarrollada dentro del campo político y social, al interior del corazón de la democracia misma, extendiéndose en todas sus áreas, puesto que es un elemento muy importante para el desarrollo de la persona dentro del contexto en que se desenvuelva, por lo que asimismo hoy podemos hablar de una participación ciudadana (Borja, 2012).

Actualmente se ha vuelto a estudiar el tema de la “participación” vista desde el pensamiento de Platón, por la huella dejada al mundo occidental, sea en el plano filosófico, sea en el campo de lo político y social. El gran intento de conciliación entre la antítesis de unidad y pluralidad lo desarrolla Platón con tanta pasión exponiendo su sistema de la realidad. Tenemos al mundo particular, cambiante, sensible frente al mundo eidético, inmutable. Platón parece que salvaguarda esta relación exponiendo como artificio filosófico las nociones de participación y de la imitación dentro de su famosa teoría de las Ideas que ha originado muchos debates y polémicas. Platón intenta darle solución introduciendo términos como son la participación y la imitación –de diferente significación- a lo largo de sus diálogos, propiamente de la madurez y vejez,

“sustituyéndolas alternativamente, titubeando entre ambas hasta el fin de su vida” (Fraile, 1982, p. 346).

Después de lo visto hasta ahora, se planteó las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuál es el significado que Platón le da a los términos de Participación e Imitación en el diálogo el Parménides 130b-135d? ¿Llegó realmente Platón a proponer de modo maduro una propuesta sólida sobre éstas dos nociones filosóficas de suma trascendencia en su pensamiento o se quedó en el nivel de la ambigüedad, usando dichos conceptos según convenga a su esquema filosófico a fin de evitar las aporías y paradojas?

Ante tales interrogantes la presente investigación tiene como objetivo general determinar cuál es el significado que Platón le da a los términos de Participación e Imitación en el diálogo El Parménides (130b- 135d), como objetivos específicos tenemos el de identificar cómo ambos términos se han ido gestando dentro de los diálogos platónicos de la madurez; analizar los términos de participación e imitación en la relación de los mundos sensible y suprasensible de Platón en el diálogo El Parménides cuestión 130b – 135d, y conocer si ambos términos son artificios filosóficos o fundamentos teóricos para desarrollar su sistema eidético.

La importancia del presente trabajo se sustenta en lo que dice Bernal, (2006): En investigación hay una justificación teórica cuando el propósito de estudio es generar reflexión y debate académico sobre el conocimiento existente, confrontar una teoría, contrastar resultados o hacer epistemología del conocimiento existente. Por su carácter teórico y reflexivo, la presente investigación se enmarca dentro de esta consideración científica descrita por el autor; de ello deriva la importancia y trascendencia del presente trabajo

Los aportes de Platón en la filosofía son grandes, por lo que es considerado por algunos autores y asimismo por la autora de la presente investigación, como el primer paradigma sistemático en el intento de querer comprender y exponer la

realidad bajo su gran teoría del mundo eidético que ha heredado la cultura occidental, y de cómo salvaguarda la relación que hay entre ellas y el mundo fenoménico, en consecuencia hoy resulta de suma importancia volver a su pensamiento y analizar términos que usó el mismo Platón en sus diálogos como lo son la participación e imitación, con el fin de clarificar aspectos importantes a través del diálogo el Parménides, 130b – 135d, con respecto a la relación de los mundos sensible y suprasensible.

Considerando que el pensamiento filosófico de Platón, se ha hecho vigente en diversos pensadores modernos y posmodernos, la claridad alcanzada dentro de la concepción ontológica en Platón nos servirá para hacer inteligible las contribuciones filosóficas de estos pensadores. Además las aportaciones que brindará a la comunidad intelectual y a modo personal, siendo de importancia para el desarrollo de la investigación, asimismo para los profesores, estudiantes y personas que gustan de la filosofía o que quieren iniciarse en ella a través de Platón.

II. ANTECEDENTES Y BASES TEÓRICAS

2.1. Antecedentes de la Investigación

Habiendo realizado las diversas indagaciones en los diferentes centros bibliotecarios, no hemos encontrado investigaciones en lengua castellana igual o parecida a la que estamos realizando. Sin embargo se han encontrado investigaciones que sirven de referencia para la presente investigación:

En primer lugar, Campo (2010) con el tema: *La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (ss. V – XI), -Principios, Desarrollo e Inversión Final de la Ontología Clásica-*; recorre el término eidos que empieza con Demócrito, pasando por la filosofía preplatónica, platónica, aristotélica, post-clásica y cómo dicho término va adquiriendo un trasfondo teológico en el neoplatonismo y en las escuelas filosóficas posteriores hasta el siglo XI. Es de interés para mi investigación la sección primera sobre la Filosofía Clásica, donde se menciona el pensamiento platónico sobre la teoría de las Ideas, comenzando por un análisis de corte lingüístico sobre Eidos e Idea y cómo el filósofo Platón lo emplea en sus mismos diálogos; asimismo cabe resaltar el caso sobre el tratado de Ideais que expone Aristóteles el cual constituye una de las primeras y por ende más importantes contribuciones al debate acerca de la naturaleza misma de los universales, procediendo el estagirita a examinar las fuentes platónicas, especialmente los diálogos platónicos de madurez.

Una segunda fuente nos lo proporciona Nancy (2006), en su artículo “*La Imagen: Mímesis & Méthexis*”, quien menciona ambas nociones en el sentido de una implicación del uno en el otro con respecto a la imagen, de tal manera que no pueden darse por separado. Frente a la rivalidad y antagonismo existente en la época clásica griega entre el mito y el logos, Platón en su pensamiento filosófico coge ambas partes y las une inaugurando un interminable debate, en torno a la

mímesis. Es en este sentido, frente a la noción de la mímesis, que Platón no quiere desterrarla, pero a la vez, quiere que sea regulada por el Eidos, donde lo inimitable debe imitarse a sí mismo. Es de interés rescatar esta peculiaridad que bien desarrolla Nancy con respecto a la mímesis en la imagen, cómo ella representa a la realidad a modo de imitación pero que, desde el punto de vista platónico, la imagen no se queda como simple representación o participación de cierta realidad aparente, más aún ella tiene que ser guiada e iluminada por el Eidos, la cual constituye la verdadera realidad.

Marcos (2006), en su artículo "*La Crítica Platónica a Oradores, Poetas y Sofistas, Hitos en la conceptualización de la mímesis*", expone las duras críticas que desarrolla el filósofo frente a los oradores, poetas y sofistas, quienes planteaban una retórica sin fundamento, haciendo caso omiso de la realidad, de la verdad. Más aún Platón encuentra la relación existente entre sus tres tipos de contendientes enlazándolos peyorativamente bajo el apelativo de imitadores. Estos tres tipos de personajes están presentes en algunos de los diálogos de Platón, cada uno indistintamente desarrollando su quehacer, pero que queda relegado su práctica a una naturaleza de tipo mimética. Pero no solamente se queda en esta conceptualización de mímesis, puesto que tras el análisis al pensamiento platónico, nuestro filósofo rescata asimismo la existencia de una mímesis de tipo ideal, la cual Marcos expone en su investigación, una imitación de la realidad inteligible la cual está al margen de las críticas expuestas. Lo rescatable de dicho artículo y punto de apoyo para la presente investigación, es cómo, en qué sentido, y de qué manera se va elaborando esta conceptualización de mímesis en sus tres diálogos considerados en el presente artículo, que son el Gorgias, República y el Sofista.

Segura (1994), citando a Millán-Puelles, sobre "*El logicismo platónico y la intuición metafísica del ser*", expone la importancia del Eidos en el pensamiento platónico, en este planteamiento menciona la noción de participación que está fundamentalmente en comunión con el Ser y la Forma. En este sentido, expone

Millán en su discurso, que algo es en la medida en que participa de la Idea, en este sentido al participar el objeto de la Idea y ésta del Ser mismo, se puede llegar a afirmar que la realidad es constitutivamente eidética.

A nivel nacional, Córdova (2009), con el tema *Participación Platónica en el Banquete*, expone que la primera tarea que se tiene que realizar es explicar el término participación en general y de la forma particular encontrada en las obras de Platón. Mediante la noción de participación podemos expresar y sistematizar todas las relaciones que median entre los distintos componentes del universo: las de Dios con las criaturas, las de los entes creados entre sí, la de los principios constitutivos de cada realidad concreta. Asimismo nos refiere que la participación de Platón es la reminiscencia que se hace desde el mundo de las realidades sensibles hacia las ideas, que forman la verdadera realidad que no cambia, una realidad inteligible. En este sentido, nos menciona Córdova, las ideas son las esencias de las cosas pero no están en ellas sino en un mundo separado, por ello no captamos a las verdaderas ideas inmutables sino a ciertas ideas que son participación de estas. El artículo de Córdova se relaciona con presente investigación, en el intento de querer explicar el significado general del término participación, ahondando en los diálogos platónicos de la madurez y de forma particular en el diálogo el Parménides.

2.2. Bases Teóricas

2.2.1. Definiciones conceptuales de la Participación y la Imitación en la Historia de la Filosofía

La participación y la imitación son nociones muy importantes que han ido evolucionando y madurando a lo largo de la historia de la filosofía, de acuerdo al pensamiento de cada filósofo, ambos términos se han ido amoldando y

madurando hasta lograr un gran alcance destacando como dato filosófico de capital importancia.

Dentro de la filosofía griega, la noción de imitación es desarrollada bajo el término de *Μίμησις εως ή*, que quiere decir imitación; figura, representación, imagen. Ferrater (1984) expone que los pitagóricos llamaban imitación al modo como las cosas se relacionaban con los números, considerados para ellos como las realidades esenciales y superiores que aquellas imitan. Marías (2013) nos dice que los pitagóricos realizaron el descubrimiento de un tipo de entes: los números y las figuras, que aunque no son corporales, tienen sin embargo realidad propia, no son entes de razón, fruto de una abstracción, son la esencia de las cosas.

Aristóteles menciona que los pitagóricos vieron que los atributos y las relaciones de las escalas musicales se podían expresar en números, desde entonces todas las demás cosas les parecieron modeladas en toda su naturaleza según los números. Aristóteles criticó esta doctrina en su mismo tratado metafísico, declarando que no hay diferencia esencial entre la teoría pitagórica de la imitación y la teoría platónica de la participación (Metafísica; ed. 1978). La noción pitagórica de imitación es predominantemente de índole metafísica.

Con respecto a la noción de la participación ella es designada con diferentes términos *μέτεξις* (“participar”), *μετάληψις* (“participación”), *μιξις* (“mezcla”), *κράσις* (“mezcla”, “unión”), *παρουσία* (“presencia”, “estar presente”), dicha noción es predominante no solo en la filosofía platónica, sino que, en todo el pensamiento antiguo. (Ferrater, 1984).

Diógenes de Apolonia fue el primer filósofo en plantearse la participación. Se conserva en la actualidad algunos de sus fragmentos gracias al material doxográfico de Hermann Diels, citado en García (1993):

Todas las cosas existentes se diferencian entre sí, y son a la vez la misma cosa. (...). Si no fuese así, no les sería posible, en modo alguno, mezclarse entre sí, ni ayudarse o dañarse mutuamente (Diels, 64, 13, 2). Para Diógenes de Apolonia el aire es la sustancia fundamental que lleva implícita la inteligencia, ordenadora de todo; y es por la participación de esa sustancia por lo que todas las cosas son. (p.856)

En estos fragmentos, se puede constatar, algunas ideas fundamentales de la noción de participación: en primer lugar, que existe un principio supremo y universal que es la base de todo; en segundo lugar, que todas las cosas participan de dicho principio, y que por eso son semejantes, tanto entre sí, como con respecto a este principio, y en tercer lugar, que las cosas participan del mismo principio según diferentes modos, y que por eso se diferencian entre sí y asimismo respecto a dicho principio (García, 1993).

Parménides, considerado por muchos estudiosos como el filósofo más importante de la filosofía presocrática y no sin más, pues gracias a él se apertura la metafísica: el corazón mismo de la filosofía. Nos dice Marías (2013):

El *ente*, el *ἐόν*, *ὄν*, (“lo que es”, “lo suyo”, “lo propio”), es el gran descubrimiento de Parménides. Hasta tal extremo, que la filosofía sensu stricto empieza con él, y el pensamiento metafísico hasta nuestros días conserva la huella que el imprimió la mente de Parménides. (p.56)

Parménides se planteará la problemática de la realidad, frente a la pluralidad y mutabilidad de las cosas dirá que hay algo que permanece, que es inmutable, este es el ser. Así pues, las cosas son entes que se manifiestan al *voũç*. Frente al *voũç* el ente es uno e inmóvil, a diferencia que se da en la pluralidad y cambio de las cosas.

Así pues se apertura la ruptura entre estas dos realidades, el de la verdad y la doxa, el cual va ser un tema de real importancia para el pensamiento griego y

sobre todo para nuestro filósofo Platón. Puesto que el ente es uno e inmóvil, la realidad sensible nada tiene que ver con el ente y por lo tanto queda de más en Parménides el plantearse una relación entre estas dos realidades, sea de imitación o de participación.

Heráclito de Éfeso, conocido también como “El Oscuro” y contemporáneo a Parménides, también se mueve en el mismo ámbito que este, pero mientras que Parménides acentúa la importancia en el ser, Heráclito invierte la importancia en el cambio, el devenir, la multiplicidad sin dejar de lado la unidad. Debemos advertir que Heráclito no desarrolla la noción sea, de participación o de imitación igual que en el caso de Parménides; no obstante, no podemos pasar por alto el tratar a estos filósofos que influirán en el pensamiento de Platón, puesto que se plantean la problemática todavía existente entre unidad y pluralidad queriendo dar una solución. Nos dice Copleston (2004) que para Heráclito la realidad esencialmente es una pero también es múltiple. La clave de esta dualidad, advierte Marías (2013) nos la daría tal vez una de las más expresivas frases de Heráclito: “*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, el mundo oculta el σοφόν que es lo que verdaderamente es (...)” (p.63). Así pues, Heráclito se enfrenta con el problema del ser y la contraposición entre la unidad y la multiplicidad, pretendiendo resolverlo mediante una ley universal fija que rijan todos los acontecimientos particulares que se suscitan.

Las nociones de participación e imitación quedarán en cierta manera dejadas de lado hasta finales del siglo V con nuestro filósofo Platón y el siglo IV con su discípulo Aristóteles; por cuestiones didácticas nos saltaremos el pensamiento platónico el cual vamos a introducirnos más adelante, y abordaremos el desarrollo de la participación y la imitación en Aristóteles hacia delante.

La noción de imitación, en Aristóteles se desarrollará en un sentido estético, al presentar sus respectivas teorías de la imitación artística en su Tratado de la Física, el cual subdivide el arte en general en dos ramas, una de ellas y la que es de nuestro interés dice sobre el arte que trata de imitar a la naturaleza. Dicho de otra forma, en el arte se crea un mundo imaginario que es imitación del mundo real (Copleston, 2004 a).

Aristóteles aprecia desde una óptica más óptima lo que desarrolla el artista, se inclina a pensar que el artista es el que busca en las cosas de la realidad ese elemento universal, el cual quiere plasmarlo por medio del arte (Copleston, 2004 a). Para Aristóteles todas las artes son imitación, e incluso llega a decir que el hombre es un animal mimético pues le resulta placentero el hecho de aprender, de imitar puesto que es connatural a él.

Con respecto a la noción de participación, merece nuestra atención mencionar las nociones de acto y potencia ya que son un tema central en el pensamiento aristotélico y que posteriormente Santo Tomás podrá hacer el gran hallazgo de relacionar las nociones de acto y potencia de Aristóteles con la noción de participación de Platón. Tal como nos dice Gay (2004) podemos aclararlo de forma análoga mencionando que la potencia es al acto, como lo que participa a la participación.

Todo el universo está regido por la potencia y el acto, por lo participante y lo participado. Toda la naturaleza en sí reúne las perfecciones del Ser mismo, pero no de un modo pleno, sino limitado, gracias a su participación en el propio acto de ser. Asimismo Aristóteles defiende desde un primer momento la realidad ontológica de las sustancias particulares y concretas. Cuando expone la estructura ontológica de la sustancia, para poder explicarla recurre a la teoría del hilemorfismo; el ente concreto es el compuesto hilemórfico, la forma es el universal pero no se encuentra como en las ideas platónicas las cuales están

separadas de las cosas, sino que están presentes en ellas, determinándolas. Con ello Aristóteles explica la relación del universal con las cosas individuales (Marías, 2013).

El neoplatonismo rescatará los términos de imitación y de participación expuestas por Platón. Copleston (2004 a) menciona que Plotino, describe su doctrina exponiendo que Dios es absolutamente trascendente, Él es el Uno. Para explicar la multiplicidad de los seres finitos, Plotino postula la metáfora de la emanación: La primera emanación del Uno es el pensamiento o espíritu Noûç, que es intuición o aprehensión inmediata, en él existen las Ideas. Del Noûç procede el alma, correspondiente al alma del mundo que habla Platón en el Timeo, el cual constituye el vínculo entre el mundo suprasensible y el sensible. El mundo fenoménico debe toda su realidad que posee a su participación en las Ideas que están en el Noûç. Asimismo, Gonzáles (2014) expone en relación a la filosofía de Plotino que el mundo inteligible es el que penetra, mueve y vivifica al mundo material, el cual es como una imitación (*illius imitatio*), de aquel mundo. Todas las Ideas, son participadas por los seres que constituyen el mundo visible, y el medio por el cual se desarrolla es gracias a la acción productora y plástica del Alma universal.

Más adelante, Agustín de Hipona, en el siglo IV d.C, desarrolla el pensamiento platónico acerca de cómo las cosas del mundo sensible son simplemente representaciones y meras copias de las realidades ejemplares que se encuentran en Dios. ¿Pero cómo se define el ejemplarismo en San Agustín? Nuestro filósofo distinguirá el conocimiento sensible y el conocimiento racional. El conocimiento racional, en su actividad superior, es el auténtico conocimiento filosófico, pues es el conocimiento de las verdades universales y necesarias, las ideas, así lo expresa en su Quaestio XLVI, De ideis 2, citado en Copleston (2000) "Las ideas son formas arquetípicas o esencias permanentes e inmutables de las

cosas, que no han sido formadas sino que, existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divina" (p. 51).

Las ideas se encuentran, pues, en la mente de Dios como ejemplares o modelos de las cosas y, por lo tanto sólo se pueden conocer mediante una especial iluminación que Dios concede al alma. En consecuencia, nos dice San Agustín, que el verdadero conocimiento depende, pues, de la iluminación divina, con lo que no menciona directamente la noción de imitación pero alude a ella, al mencionar que las cosas del mundo sensible son representaciones de las realidades ejemplares, representación que tomándolo en su acepción etimológica del griego entra a tallar en la noción de μίμησις.

Siguiendo la línea del ejemplarismo, Buenaventura de Bagnoregio, desarrolla su pensamiento partiendo de cómo procede el mundo sensible de Dios, qué valor tiene estos seres frente al Ser perfectísimo; de este mismo pensamiento parte su respuesta: el Ser de Dios es originario, mientras que el ser de las criaturas es solamente por imitación, las criaturas son imitaciones de Dios, pues es Él causa ejemplar de todo cuanto existe. Para San Buenaventura, el mundo sensible es posible sólo como copia e imitación de Dios. Por lo tanto, el valor de este mundo está en ser imagen de Dios, generado por Él mismo (Forment, 2004).

Es en Tomás de Aquino (1225-1274 d.C), donde los pensamientos de los dos más grandes filósofos de la antigüedad confluyen, con respecto a esto, Gay (2004) menciona que la columna vertebral de la ontología platónica es la noción de participación, a diferencia de la aristotélica, la cual se desarrolla teniendo como bases el acto y la potencia. La gran luz que Santo Tomás nos da es el de poder relacionar ambos pensamientos filosóficos, en este sentido, se puede decir que para Platón lo que expresa por medio de la participación, puede también expresarse a través de las nociones de acto y potencia de Aristóteles.

Gay (2004) afirma que:

La concepción del *esse* de Santo Tomás da respuesta al planteamiento platónico, la relación *vertical* de fundamentación ontológica es llevada a su cumbre por cuanto el acto de ser de cada ente finito constituye una participación, una réplica real del Ser infinito y subsistente. (p. 120)

El autor nos menciona que, con el planteamiento del Ser en el Aquinate se esclarece el planteamiento platónico, en el sentido de que cada objeto singular es en cierta medida una participación del Ser Subsistente. Ferrater (1984) menciona que para el Aquinate la base para entender la noción de participación que se da en las criaturas, es la plenitud de Dios, el cual por ser el Ser en sí mismo, incluye todas las perfecciones.

Tomás de Aquino (2001) en la q. 44 a, de la Suma Teológica responde a primera, que Dios es la causa ejemplar de todas las cosas; en Dios se encuentra las razones de todas las cosas llamadas anteriormente ideas y que son las formas ejemplares que hay en Dios. Estas por muchas que sean no son distintas a la esencia divina. Por lo tanto, Dios es el primer ejemplar de todo. Tomás de Aquino también menciona que se puede afirmar la ejemplaridad de unas criaturas con respecto a otras en cuanto que hay algunas criaturas hechas a la semejanza de otras, sean ya porque son de la misma especie o por alguna analogía en la imitación.

De igual forma, Aquino en su Quodlibet II distingue dos modos de participación: una de tipo predicamental, en que lo participado no existe más que en los participantes encontrándose en ellos según todo su contenido esencial, como por ejemplo la especie en los individuos, el otro de tipo trascendental en que lo participado existe “fuera” de los participantes, y éstos no lo tienen en su totalidad sino en grados, como por ejemplo los accidentes respecto del ser de la sustancia. Ahora bien, la participación del ser no es de tipo predicamental, ya que

el ser no entra en la definición de la criatura; y por tanto es participado como algo que no conviene a la esencia así lo vemos en el siguiente párrafo:

Hay que decir, que se predica de algunas de las cosas de dos maneras: en un sentido, en esencia, y de otra manera, por medio de la participación. La lámpara, del cuerpo se predica de lo que está iluminada por medio de la participación; si hubiera alguna parte separada de la luz, se predicaría esencialmente. De acuerdo con esto, por lo tanto, hay que decir, que el término esencia se utiliza en referencia a Dios puesto que es subsistente por sí mismo y absoluto; la criatura participa de ello (...). (*Quodlibet II*, q. 2, a. 1)

Con lo que respecta a las nociones de participación y de imitación, Tomás de Aquino manifiesta que los entes tienen el ser participado del Ser por Esencia que es la causa de todo ser por participación, este ser participado es distinto de su esencia; en la medida en que todas las sustancias reciben la existencia de Dios, el ser no les pertenece propiamente sino que hay una gradación del ser con respecto a las criaturas que participan de ese ser.

Posterior a Santo Tomás, los términos de imitación y participación no son dejados y son tomados desde diferentes perspectivas en el pensamiento filosófico posterior. Juan Duns Escoto, filósofo y teólogo franciscano, trató la noción de la imitación referida en el filósofo a la imagen mental como fantasma, del cual el conocimiento depende. En su tratado del conocimiento señala el objeto primario de éste, base fundamental para el mantenimiento y justificación de la metafísica. Escoto, menciona Copleston (2000) interpreta la enseñanza dada por Santo Tomás manifestando que el objeto primario del conocimiento viene a ser la esencia de lo que se abstrae de la realidad sensible a partir del fantasma, facultad presente en la naturaleza del hombre. En su tratado de teología natural enseña que es el entendimiento divino el que produce las Ideas. Así pues debemos decir que, el fundamento de las Ideas es la Esencia Divina, abstraídas por el

Entendimiento Divino, siendo estas Ideas infinitas a causa de que la Esencia Divina es infinita (Fraile, 1975).

Guillermo de Ockham (1285-1347 d.C), también franciscano, postula en su pensamiento filosófico que, en cuanto a las ideas divinas, éstas son innecesarias puesto que Dios conoce a las criaturas sin intermediación ni intervención de alguna idea. Ello no quiere decir – menciona Copleston (2004 b) que Ockham haya descartado totalmente la teoría de las ideas divinas de San Agustín, sino que éste le dio un matiz verbal con un significado diferente; en este caso, las ideas vienen a ser lo que Dios ha creado por lo que no se encuentran en la esencia divina, sino de modo objetivo y se llaman ideas en cuanto son conocidas por Dios, “Las cosas fueron ideas desde la eternidad; pero no fueron actualmente existentes desde la eternidad” (Ockham, citado en Copleston, 2004 b, p. 162). Es decir, la criatura viene a ser la idea misma creada por Dios existente antes del tiempo y ella misma viene a ser el modelo o ejemplar por la que el conocimiento conoce, de esta manera Ockham con su postulado elimina las ideas universales.

Más tarde, Nicolás de Cusa en el siglo XV, expone la misma noción de imitación dándole otra matiz; con respecto a la distinción entre la mente divina y la mente humana en Marías (2013) se expone el pensamiento del Cusano; si todas las cosas están en la mente divina, entonces todas están en nuestra mente como en imagen o semejanza de la verdad propia. Cusano explica que todas las cosas están en Dios, pero en Dios están los ejemplares de las cosas; todas están en nuestra mente pero en ella se encuentran en imagen o semejanza de las cosas, a modo de imitación con las cosas mismas.

Francisco Suárez (1548-1617), de la orden jesuita en su obra *Disputaciones Metafísicas* trata el término de participación e imitación a modo de dependencia de la criatura con Dios. En la quinta disputación, número veintiocho, aborda el tema sobre la división del ser que puede ser infinito y finito, necesario y

contingente, por esencia y por participación. Diferentes denominaciones las cuales todas son equivalentes ya que son divisiones del ser en Dios y las criaturas. Al seguir la misma temática tomista el ser predica de Dios y las criaturas por una cuestión de analogía de atribución, es decir, que toda criatura posee ser gracias a esta relación que tiene por Dios (el ser de las criaturas participa en el ser de Dios, o imita el ser de Dios, Suárez no discute las diferencias o semejanzas entre estos dos términos), por lo que la criatura es contingente, limitada y finita, dependiente total y esencialmente del ser de Dios (Copleston, 2004 b).

También manifiesta que todas las relaciones que hay entre Dios y las criaturas se basan en la creación, que viene a ser la producción total del ser. Esta idea central de la metafísica de Suárez se expone a lo largo de las disputaciones, siendo creado el ser de las criaturas, es una participación o imitación del ser de Dios, por lo que depende esencial e intrínsecamente de él (Fraile, 1975).

A partir del siglo XVII, se dará una ruptura entre el pensamiento medieval y post-medieval, dando comienzo a una nueva forma de pensamiento, dando un significado diferente a los términos y adquiriendo preponderancia las cuestiones referidas al valor del conocimiento, a las matemáticas, a la ciencia misma, rompiendo así con la forma de conocimiento tradicional y dejando con ello obsoleto los términos de participación e imitación. Descartes y Leibniz, por ejemplo, aceptaron el hecho de la existencia de ideas innatas o a priori en el hombre sin la intervención de la experiencia sensible. Spinoza sigue en la línea cartesiana y aplica el mismo método de una manera rigurosa descendiendo de Dios al mundo (Copleston, 2004 c).

Locke (1632-1704), ataca totalmente el innatismo y desarrolla como única fuente la experiencia. Berkeley desemboca en un idealismo de corte psicológico y Hume llega hasta los límites del nihilismo. Como podemos ver, estando a mediados del siglo XVIII, la filosofía afronta una crisis en la que se encuentra

sumida por el racionalismo cartesiano y el empirismo, siendo ambas llevadas hasta sus últimas consecuencias por Hume. A Kant se le otorgará la tarea de dar solución a este problema en que ha quedado la filosofía, tratando “de hallar las condiciones formales” que realiza el conocimiento (Hirschberger, 1982). Los que seguirán a partir de ahí concebirán a la realidad como “el desenvolvimiento del espíritu humano en una evolución que obedece a (...), un ritmo impreso en el propio espíritu” (Gambra, 2005, p. 137).

El paso del siglo XIX al XX, inicia la crisis del racionalismo seguida de grandes avances y descubrimientos en el campo de la ciencia. Dentro de este contexto, filósofos como Brunschvicg, Blondel, Le Senne, Lavelle, trataron en su pensamiento filosófico el término participación pero dándole cada uno un matiz diferente de acuerdo a su modo de pensar y concebir la realidad.

Copleston (2004 d) menciona que, León Brunschvicg, reflexionó sobre la naturaleza del espíritu y el despliegue en los diferentes campos que se desenvuelve. En lo que respecta a la religión, para Brunschvicg, Dios viene a ser la razón en cuanto que es trascendente al individuo, aunque inmanente al mismo y en cuanto avanzando a la unificación, “el hombre participa de la divinidad en la medida que es *particeps rationis*”. Maurice Blondel, en su obra *La Pensée*, defiende el pensamiento cósmico sin hacer oposición o antagonía alguna con el pensamiento humano; Blondel manifiesta que para desarrollar una síntesis entre esto, se requiere precisamente la participación en la vida del pensamiento absoluto, en esa unión con Dios en la que se identifiquen la visión y el amor. René Le Senne desarrolla la teoría del valor de modo análogo al planteamiento de las ideas del platonismo, así como para Platón el afirmar que una cosa es bella porque participa de la idea de belleza, así también para Le Senne su sistema de valores tiene ese mismo constructo, que participa pero de modo finito y limitado del Absoluto. Louis Lavelle (1883-1951), profundiza en la metafísica y recalca el carácter universal y unívoco del Ser. Para no caer en un panteísmo expone que el

Ser tiene un carácter personal puesto que es la fuente de la existencia personal pero a la vez distinta a las personas. Para apoyar este planteamiento Lavelle recurre a la teoría de la participación, en el segundo volumen titulado De l'acto, mencionado en Copleston (2004 d), "La participación me obliga pues, a admitir que hay a la vez homogeneidad y heterogeneidad no sólo entre lo participante y el participado, sino también entre el participado y lo participable" (p.298).

El filósofo contemporáneo Goodman (1908-1998), profundiza en el análisis sobre la teoría de los signos. En su obra Los Lenguajes del Arte – Aproximación a la teoría de los símbolos-, menciona con respecto a la realidad reconstruida, a la imitación señalando que para producir un cuadro perfecto sobre cierta realidad singular se tiene que copiar esa singularidad objetivamente, tal como lo es, lo cual en palabras del autor, es irremediamente imposible puesto que toda visión se encuentra acompañada a una interpretación que está sujeta a convenciones y subjetividades. Por lo tanto nada se puede copiar, imitar, representar tal cual es objetivamente, es decir, en su plenitud (Goodman, 2010).

Con todo esto podemos ver cómo ambas nociones han ido evolucionando y tomando consistencia dentro del pensamiento de cada filósofo; empero, nos interesa abordar el modo de cómo dichos términos se han desarrollado en el pensamiento de nuestro filósofo Platón, por lo que antes de ver la temática misma de su desarrollo, nos adentraremos primero en conocer de modo general a nuestro filósofo Platón.

2.2.2. El filósofo Platón

Aristocles, más conocido con el apodo de Platón, acuñado por su profesor de gimnasia debido a la anchura de su espalda, como mencionan algunos autores, nació en el seno de una familia aristocrática. Autores como Yarza, (1992) colocan

el 427 a.C, como año de su nacimiento, algunos como Reale & Antiseri (2010) lo extienden un año más, y otros como el caso de Fraile (1982) lo determinan el 429 a.C. Podemos decir que una fecha aproximada de su nacimiento está comprendido entre el 429 al 427 a.C.

Aristóteles citado en Reale & Antiseri (2010) “nos refiere que Platón primero fue discípulo del heraclitiano Cratilo y, después de Sócrates (...)” (p. 119). El encuentro con Sócrates, su larga convivencia y su muerte tan injusta, hicieron que Platón cambiara el rumbo de su propia vida. Por lo que cabe decir, más que Platón haya querido relacionarse con Sócrates para desarrollar la misma línea filosófica de su maestro, su intención más bien fue el de formarse mucho mejor para la vida política que él mismo ya había delimitado; no obstante, los acontecimientos suscitados posteriormente tales como la experiencia cruda de los métodos violentos que vio realizar a personas de las que él había depositado su confianza y posteriormente la muerte de su maestro, hicieron cambiar de rumbo la vida de Platón.

En el 387 a.C, Platón funda la Academia. “Platón permaneció siempre en Atenas dedicado a la investigación filosófica y científica, (...). Sólo abandona Atenas en los períodos de los viajes, que emprende con una finalidad casi siempre política” (Yarza, 1992, p. 145). “Murió escribiendo, dice Cicerón. Falleció en el aniversario de su nacimiento, siendo enterrado en el jardín de la Academia” (Fraile, 1982, p. 284).

Según Miguez (1990):

Pocos hombres como Platón, nos han legado en la Antigüedad una obra tan rica y extensa. Pudiera decirse con todo fundamento que los escritos de Platón, en forma de diálogos o de cartas, han sufrido con éxito a prueba del tiempo para llegar hasta nosotros casi en su integridad. (p. 66)

Platón es uno de los grandes escritores que nos han legado un valioso y exquisito tesoro: sus Diálogos, y que por su integridad han sido objeto de

investigación desde la época antigua hasta la actualidad. Al comienzo la crítica había llegado hasta extremos exagerados de dudar de la autenticidad de casi todos los Diálogos. La crítica moderna es más tolerante, admitiendo la autenticidad de la gran mayoría de las obras atribuidas a Platón, a partir de un proceso riguroso depurando aquellas obras que no cumplen con los criterios establecidos, es decir, aceptar todos los Diálogos admitidos por los antiguos (criterio externo), exceptuando aquellos que por su contenido doctrinal y estilo se deben de rechazar (criterio interno) (Fraile, 1982).

Siguiendo a Miguez (1990) quien cita las Obras Completas de Platón podemos enmarcar los Diálogos de Platón a partir de cuatro períodos, y a modo de Fraile (1982) que expone la finalidad de cada uno de ellos, tenemos la siguiente tabla:

Tabla N° 1: Diálogos de Platón

Fuente: Elaboración Propia

Períodos	Diálogos	Finalidad
Primero (socrático)	Apología de Sócrates	Reproduce la defensa de Sócrates ante sus jueces.
	Critón	Sobre los Deberes Cívicos. Sócrates ciudadano ejemplar, renuncia a su vida para permanecer fiel a las leyes.
	Ión	Sobre la Poesía.
	Laques	Sobre el Valor Militar. Pretende demostrar de forma práctica su método dialéctico.

	Lisis	Sobre la Amistad. Contra los sofistas.
	Cármides	Sobre la Templanza. Intenta definir científicamente la templanza, considerándola insuficiente para la felicidad.
	Eutifrón.	Sobre la Piedad, presenta a Sócrates condenado por asebeía, como modelo de piedad.
Segundo (de transición)	Eutidemo	Contra las falacias dialécticas de los sofistas.
	Hippias Menor	Sobre la Mentira y la verdad. Insuficiencia del racionalismo moral de Sócrates.
	Cratilo	O de la Exactitud de las palabras, insuficiencia de las palabras y de la etimología para hallar la verdad y esencia de las cosas. Contra el heraclitismo
	Hippias Mayor	Llamado también O de lo Bello, propone responder si existe la belleza en sí misma.
	Menexeno	Ridiculiza la hueca retórica de los oradores patrioterros.
	Gorgias	Contraposición entre la retórica y la verdadera sabiduría. Finalidad práctica y moral.
	República I	O de la Justicia. Todavía conserva el pensamiento de su maestro Sócrates.
	Protágoras	Trata de la virtud en general y si ella puede ser enseñada. Contra los sofistas.
	Menón	Presenta la reminiscencia como una prueba experimental de la preexistencia de las almas y asimismo de la realidad de otro mundo.

Tercero (de madurez)	Fedón	Sobre la Inmortalidad del Alma. Impregnado de pitagorismo. Se desarrolla la Teoría de las Ideas con mayor amplitud.
	Banquete	Sobre el Amor y la Belleza. Desarrolla la teoría de las Ideas.
	República II-X	Rebasa completamente los límites de la enseñanza socrática y pone de manifiesto su insuficiencia.
	Fedro	O de la Belleza, es el esfuerzo platónico para superar el heraclitismo y eleatismo. Acentúa más la distinción en estos dos mundos.
Cuarto (de la vejez)	Parménides	Autocrítica implacable de su propia teoría de las Ideas.
	Teeteto	O de la Ciencia, su fin es de hacer ver que no puede existir solamente un mundo sensible, sin otro correspondiente a las Ideas, pues no se podría con ello dar solución al problema de la ciencia.
	Sofista	Marca la cumbre del pensamiento platónico en cuanto a la determinación de la naturaleza de las entidades del mundo ideal.
	Político	Sobre las condiciones del gobernante.
	Filebo	Sobre el placer y el bien.
	Critias	Inacabado. Contraposición del Estado agrario al imperialismo marítimo.

	Leyes	Expone doctrina de carácter político. Se trata de una Ciudad acomodada a la condición real de la naturaleza humana.
	Epinomis.	Es el complemento o conclusión de las leyes.

2.2.3. Influencias en el pensamiento platónico

García (1993), nos dice que Diógenes Laercio menciona tres influencias recibidas por Platón: Heráclito, los pitagóricos y Sócrates. Aristóteles, discípulo de Platón, coincide con el testimonio de Diógenes y lo expone en su Tratado de la Metafísica:

Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón, que, en general, está de acuerdo con estos (los pitagóricos), pero tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos. Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles, pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Este, pues, llamó a tales entes Ideas añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas. (Metafísica; ed. 1978, p. 29)

Podemos mencionar también la influencia del eleatismo, en lo que respecta al pensamiento filosófico del ser único, inmóvil y eterno, que Platón traslada a su

teoría del Eidos. A continuación se expone la influencia de Heráclito, el pitagorismo, el eleatismo y de Sócrates.

- **Heráclito**

En su mismo Tratado de la Metafísica, Aristóteles, menciona que los filósofos seguidores de Heráclito manifestaron que no se puede decir verdad alguna acerca de lo que cambia, y de esta concepción surgió la opinión más extrema, con Cratilo que creía que no se debía decir nada.

Copleston (2004 a) nos dice que Platón recibió iniciación en la filosofía de Cratilo, que exageraba hasta la ridiculez el movilismo y el relativismo de Heráclito. En el pensamiento platónico permanecerá esta huella sobre la movilidad, el devenir, el cambio y con ella, que no se puede conocer la esencia de las cosas en el mundo sensible, por lo que en un mundo como ese no se puede hacer ciencia.

- **Pitagorismo**

No hay dudas de la influencia de Pitágoras y su escuela en el pensamiento platónico, de hecho bajo la influencia de los pitagóricos consolidó su gran teoría eidética en los últimos años de su vida. La importancia a las matemáticas era vital en su misma Academia de tal manera que en el cartel de la entrada se leía la siguiente frase: “nadie entre aquí sin ser geómetra” (Hirschberger, 1982, p. 86). Muchos de sus diálogos ponen en evidencia la influencia pitagórica la cual fue creciendo en la evolución intelectual de Platón, podemos así citar que en su diálogo de la República, el filósofo deja claro que la geometría es vital para atraer el alma hacia la verdad, formar en ella el espíritu filosófico, obligándolo con ello a dirigir a lo alto su mirada, a diferencia de lo que nos produce las cosas de este mundo.

Menciona Goñi (2002) y en los diálogos platónicos lo podemos evidenciar, que nuestro filósofo enlazó relaciones intelectuales con Arquitas de Tarento, Teodoro y Teeteto, triada perteneciente al círculo filosófico, de quienes asimiló muchos elementos doctrinales como son: la inmortalidad del alma y su transmigración, la práctica del ascetismo y el cultivo de las virtudes como medio para lograr la pureza del espíritu, y la función catártica de la filosofía en tanto medio que nos ayuda a prepararnos para la muerte, sin que ello nos haga suponer y dictaminar que Platón se haya iniciado en los misterios órficos.

- **Eleatismo**

Fraile (1982), menciona que Platón conoció el eleatismo a través de los megáricos (discípulos de Sócrates). Su teoría del Eidos planteaba la distinción entre dos mundos los cuales son el sensible que viene a ser objeto de opinión y que es concebido de acuerdo al devenir heracliano; y el inteligible, llamado también suprasensible o hiperuránico, el cual es objeto de la verdad y de la ciencia, en que, manteniendo el pluralismo del mundo contingente, tratará de salvar la necesidad del Ser como Parménides.

No olvidemos que Platón sentía mucha admiración por Parménides, prueba de ello es que uno de sus diálogos más densos lleva el nombre de este filósofo y en algunos diálogos también lo menciona con vehemencia y respeto. Platón, por lo tanto, “representa un gran esfuerzo para superar en una síntesis las dos posturas más antagónicas de la filosofía griega ante el problema del ser” (Fraile, 1982, p. 298).

- **Sócrates**

En la Carta VII, Platón confiesa haber tenido la intención de dedicarse a la política, pero su encuentro con Sócrates y más aún su muerte después de un

proceso injusto, hizo que su vocación diera un gran giro enfocándola a la filosofía. Pero el pensamiento platónico no se queda en un repetir del pensamiento socrático, Platón no se limita a exponer lo que Sócrates en vida enseñó, su pensamiento es “mucho más que un simple desarrollo de la embrionaria filosofía de Sócrates” (Fraile, 1982, p. 299).

Se nota la influencia de su maestro en cuanto a su aspiración a llegar al conocimiento de las esencias. Todos los estudiosos concuerdan que este influjo se refleja con claridad en los primeros Diálogos de juventud que tratan sobre cuestiones morales y políticas. “(...) la influencia socrática en Platón es decisiva para entender la evolución de su pensamiento que se desarrolla paso a paso, diálogo tras diálogo, según van surgiendo problemas nuevos o ulteriores reelaboraciones” (Goñi, 1999, p. 130). El contacto con Sócrates en la juventud de su vida supuso una verdadera conversión en su forma de pensar y por ende en su forma de actuar, “el valor de una vida virtuosa, la importancia de la educación, el método mayéutico, la inmutabilidad y necesidad del saber científico y el amor a la sabiduría por encima de todo” (Goñi, 1999, p. 125).

Hay que tener en cuenta que estas tres principales influencias dejan marcado el pensamiento platónico y que, a través de ellas y de su genio no se quedan estos modos de ver la realidad en una especie de eclecticismo, al contrario, Platón las supera al intentar resolver el problema del ser y de la ciencia que irá desarrollándose y consolidándose en su filosofía, dejando huella en el mundo occidental.

2.2.4. La Teoría de las Ideas

2.2.4.1. Definición etimológica sobre “Εἶδος” e “Ἰδέα”

Baltes et al. (2005), citados en Campo (2010), mencionan que “tanto «Εἶδος» e «Ἰδέα» comparten la raíz indoeuropea F₁δ-, presente también en

«εἶδον», aoristo del verbo «ὀράω» (p.05). Asimismo en el verbo latino “video”, cuyo participio pasado “*visus,-a,-um*”, tiene el sentido de cosa u objeto visto y conforma el sustantivo “*visus,-us*”, que es acción o facultad de ver, vista, sentido de la vista; lo que se ve, vista, visión; aspecto, apariencia (García & Mir, 1982).

El término ἰδέα, según Pabón (2007), connota diferentes significados, la primera alude al aspecto, apariencia, forma en un sentido sensitivo y el último significado se refiere a la idea como forma ideal, arquetipo ideal, refiriéndose dentro de un contexto filosófico. En cuanto al término εἶδος, podemos mencionar tres significados que nos interesan: lo que se refiere a la vista, visión; aspecto, catadura, figura, forma; idea, representación, imagen.

Asimismo Marías (2013) menciona que el término ἰδέα o εἶδος alude a la figura, aspecto, es decir aquello que se ve. En ciertos contextos es traducido como forma como en el caso de Aristóteles que aparece como sinónimo de “μορφῆ” y éste equivale a especie:

En latín, *species* es de la misma raíz que el verbo *spicio*, ver o mirar, como ocurre en las voces griegas ἰδέα o εἶδος, entre las significaciones de *species* se encuentra también la de belleza o hermosura, y equivale, por tanto a forma, de donde viene *formosus*. (Marías, 2013, p. 76)

En este sentido podemos decir que la Idea es lo que yo estoy viendo en el momento actual. Campo (2010) citando a Allen, T.W., menciona que su primera aparición del término εἶδος se halla en Homero. Por su parte el testimonio más antiguo del término ἰδέα se remonta en Teognis en su I Elegía, incluyendo ya el sentido de apariencia de una cosa como opuesta a su realidad. La primera formulación filosófica de ἰδέα, corresponde a Demócrito, aunque es con Platón con quien el término adquiere sentido filosófico pleno y propio como aspecto que viene a develar el Ser del ente, es decir la Idea, así como manifiesta Heidegger: la idea es lo que se presenta en el ente, lo que es. Este sentido estará presente en toda la tradición filosófica posterior a Platón, encontrando sinónimos, pero a la

vez matizados por cada postura filosófica en los términos griegos γένος, λόγος, μορφή, παράδειγμα, εικῶν, así como en sus correspondientes versiones latinas las cuales son genus, ratio, forma, exemplum o exemplar e imago.

Siguiendo con la tesis doctoral de Campo (2010) es de interés detenernos en la cita sobre el léxico bizantino Suda, que nos da referencias sobre la Idea platónica, el cual nos expone en dos entradas diferentes. La primera bajo la voz “εἰδέα”, refiriéndose Platón a través de diferentes nombres como “εἶδος”, “γένος”, “παράδειγμα”, “ἀρχὴν”, “αἴτιον”. Con ello, podemos entender que la Idea, designada propiamente por “εἰδέα” – aunque Platón nunca emplea este término –, es especie, género, paradigma, principio y causa. Podemos hacer referencia a los géneros mayores que presenta el diálogo el Sofista, el cual menciona que la Idea es una y múltiple. La segunda entrada con la que Suda se refiere a la Idea platónica se encuentra bajo la voz “Ἰδέας”, estableciendo una comparación con los objetos de la contemplación y repite los términos que Platón asocia al significado de la Idea, muy probablemente a partir de la lectura de Diógenes Laercio: “τὴν ιδέαν ὁ Πλάτων καὶ εἶδος ὀνομάζει καὶ γένος καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχὴν καὶ αἴτιον” [*Idea es la forma, paradigma, el principio y la causa*] (Diógenes Laercio III, citado en Campo, 2010, p. 07).

2.2.4.2. Breve desarrollo del Εἶδος en la historia de la filosofía preplatónica

Podemos encontrar vestigios sobre el uso del término idea en la filosofía anterior a Platón, así podemos citar a un Anaxágoras (siglo VI a.C.), en el intento de solucionar el problema de la unidad y multiplicidad, tal como lo menciona Reale & Antiseri (2010): “¿Cómo, si no –escribe-, podría producirse cabello de aquello que no es cabello, y la carne de lo que no es carne? (Diels, B10)”, y su solución es que “Todo está en todo (Diels, B9)” (p. 66). Esta multiplicidad de sustancias obligó a Anaxágoras establecer un primer principio que son las

homeomerías, tal es lo que nos manifiesta Aristóteles en su libro primero de la Metafísica. Yarza (1992), cita que Anaxágoras mencionaba que el fundamento de todo debía proceder de una realidad ya existente, es en este sentido lo que también nos manifiesta Marías (2013) que las homeomerías podían tomar diferentes formas, pues cada realidad singular se constituye por la mezcla de ellas en diferente proporción.

Siguiendo el mismo afán de solucionar el problema de la unidad del ser y la pluralidad del mundo sensible, Demócrito (siglo V. a.C), expone su doctrina atomista. En este filósofo encontramos la expresión “ἄτομους ἰδέας”, que indica la forma geométrica del átomo (Copleston, 2004). Es así, manifiesta Yarza (1992) que los atomistas hacen derivar las realidades singulares de unos principios cualitativamente idénticos y geoméricamente diferentes. De esta forma o idea se derivan todas las cosas y nosotros lo captamos intuitivamente por medio de la abstracción, por lo que sólo es visible por el intelecto.

Debemos aclarar que la Idea desarrollada por Demócrito es totalmente diferente de la Idea expuesta por Platón, puesto que es de naturaleza material y se encuentra determinada geoméricamente. En cambio, la Idea platónica la confiere de una entidad inmaterial determinada cualitativamente. En este sentido, la Idea “queda caracterizada para Demócrito por las categorías de cantidad, materialidad y necesidad, mientras que en Platón, (...) la Idea se determina a partir de la cualidad, la inmaterialidad y la finalidad” (Campo, 2010, p. 07).

También ocupa importancia en el desarrollo preplatónico del Eidos, el pensamiento filosófico de Sócrates sobre los términos universales. Aristóteles en su Tratado de la Metafísica, menciona que Sócrates se ocupó de los problemas morales pero buscando en ellos el universal, su genio hizo que aplicara el pensamiento a las definiciones “la definición socrática, que no da lo que es cada

cosa concreta, sino todas las comprendidas en ella; es decir, la especie” (Marías, 2013, p. 76).

Platón aceptó las enseñanzas de su maestro pero al ver el mundo sensible tan contingente las puso en otra realidad, la realidad verdadera, la cual no estaría sujeta a ningún cambio tal como lo menciona Aristóteles en su metafísica. El testimonio de Aristóteles y los diálogos de Platón, hacen de Sócrates la primera figura en la historia de la filosofía en desarrollar explícitamente los términos universales, precedente de las Ideas platónicas.

2.2.4.3. El pensamiento filosófico de Platón: *El Eĩdos*

El pensamiento filosófico de Platón pasa por dos etapas importantes, en las cuales va madurando y consolidando su propio sistema filosófico y en las que influyen notablemente el pensamiento de las diferentes personas y escuelas con las que entró en contacto.

La primera etapa está muy marcada por el pensamiento de su gran maestro Sócrates, su influencia en Platón es notable, tanto para su vida como para su filosofía. Poco a poco Platón se despojará del pensamiento de su maestro, conservando la noción de los universales que de Sócrates heredó, pero dándole un matiz diferente e innovador, ésta es la segunda etapa de Platón:

(...) la etapa más importante en la historia de la metafísica. En realidad, todo el pensamiento occidental estará condicionado de forma decisiva precisamente por esta distinción: ya sea en la medida en que se la acepte, como es obvio, o en la medida en que no se la acepte en absoluto o en parte (...). (Reale & Antiseri, 2010, p. 128)

La segunda etapa que embarca el filósofo hace que reconozca la existencia de dos planos de la realidad, en esto constituye el distintivo que propone Platón y que enmarca todo su pensamiento filosófico: en separar la realidad en dos planos, el mundo inteligible y el mundo sensible, el querer llegar hacia una realidad absoluta, concretizada en la teoría de las Ideas (Fraile, 1982). Este anhelo hacia una realidad absoluta, fija, estable, representa la base misma de la realidad sobre la cual construye su pensamiento filosófico.

Para una visión general de la realidad que desarrolla Platón, Copleston (2004) expone la presentación de la teoría de las Ideas; Platón menciona que los objetos que aprehendemos en los conceptos universales son las mismas Ideas objetivas y universales que subsisten por sí mismas, incorpóreas, inmutables y unitarias, las cuales existen en un mundo trascendente, fuera del mundo sensible.

El mundo fenoménico es el que tiene las características de Heráclito, y sobre todo sus seguidores, como Cratilo, mientras que el mundo de las Ideas es el que tiene las características de Parménides y los eleáticos. Platón en su pensamiento filosófico lograr superar esta antítesis existente entre ambas escuelas precisamente con la distinción de los dos planos del ser. En esto radica y constituye su grandeza innovadora (Copleston, 2004).

Por lo tanto, Platón introduce una clara distinción ontológica entre estos dos planos de la realidad: el de lo inteligible donde habitan las Ideas o Formas que son las esencias objetivas, la causa de las cosas, y el de lo sensible donde habita el devenir, el cambio, la apariencia:

La perfección y la belleza del mundo sensible reclama un modelo perfectísimo y de suma belleza, así como una causa inteligente que lo haga a imagen y semejanza del modelo. Así, una persona es bella en cuanto participa de la belleza en sí, que no es sensible, sino que se encuentra en el mundo de las Ideas (Goñi, 2002, p. 128).

El desarrollo del Eidos constituye en Platón la columna vertebral de todo su pensamiento filosófico, en sus Diálogos podemos ver como éste desarrollo va evolucionando y enriqueciéndose con la finalidad de solucionar la problemática existente desde los presocráticos sobre la unidad y la multiplicidad. Como hemos podido mencionar Platón es imbuido por diversos pensamientos sea el moviismo de Heráclito, el monismo de Parménides, el pluralismo de Pitágoras, y el descubrimiento de los universales en Sócrates.

Asimismo en Yarza (1992), podemos ver que “La idea no es pensamiento, concepto, sino ser, lo verdaderamente real (...). Significa para Platón la esencia, la causa, el principio de todas las cosas” (p. 151). Marías (2013), explica que Platón ha descubierto el ser que es causa de todas las cosas, lo verdaderamente real, distinguiéndole de las cosas y además separándolo y pues, ahí se topa con una gran dificultad, ha encontrado el ser pero no sabe lo que son las cosas.

Para poder adentrarnos al Eidos y al mundo eidético que Platón desarrolla tan apasionadamente debemos abordar directamente a los diálogos platónicos y, a la manera de Hirschberger (1974), y de Fraile (1982), citar los diálogos platónicos que presentan un mayor desarrollo de ambos temas: “*Hippias Mayor* 286d (Se evidencia un despojo de la definición socrática hacia la supremacía de una realidad ontológica); *Menón* 72-75c.81d (Desarrolla la existencia de una realidad de otro mundo donde se ha contemplado las entidades que constituyen el objeto de la ciencia); *Banquete* 210d.211a-212a (Aunque no emplea el término Eidos, menciona sus características de esta realidad); *Fedón* 74a-75d (Desarrolla lo que es igual en sí “y” en las cosas iguales, con su diverso modo de ser igual); 99d-105c (Comienza su segunda navegación); *República* 596a-597e (los tres modos de ser: imagen, cosa física, idea); 509d-511e (comparación de las líneas); 507d-509b (Realiza la idea del bien en sí y su comparación con el sol); 514a-516c (Alegoría de la caverna); *Timeo* 27b-29b (las especies y el demiurgo); *Sofista*

251a-259d (Importancia de la comunidad de las ideas y la dialéctica); Parménides 130e-135b (Autocrítica)”.

A partir de las lecturas de los diálogos citados podemos afirmar que el Eidos de Platón es una realidad inmutable, eterna, permanente, objetiva, trascendente, incorruptible, incorpórea, vínculo de toda la realidad, las cuales se encuentran en una realidad aparte del mundo sensible que es cambiante, corruptible, temporal. A esta realidad absoluta y estable, Platón la llamó el mundo inteligible, modelo del mundo sensible.

Hirschberger (1974), cita que “La idea platónica es algo inespacial, intemporal, inmutable y solo asequible a la mente”, “Además constituyen las ideas los supremos planos estructurales del mundo”, “Son el ser de los seres”, en consecuencia Platón vislumbra la auténtica realidad en la realidad ideal “el ὄντως ὄν” (p. 104-105). Por el hecho de que las Ideas son divinas (Banquete 209^a; Fedro 80b), en este mundo inteligible reina un orden perfecto (República VI 500c), donde se encuentra en la cima la Idea de Bien (República 493b-e.505^a.507^a-e), que trasciende el ser de las Ideas porque ella es fuente del ser y de la esencia de las cosas (República 509b), por debajo de la Idea de Bien destacan en importancia los grandes géneros: Movimiento, Quietud, Identidad, Diferencia, Ser (Sofista 254d-255e).

Menciona Marías (2013) que nuestro filósofo al ver que no podía haber conocimiento verdadero de una realidad que se encuentra en perpetuo devenir, propuso la existencia de una realidad perfecta, abriendo un abismo entre estos dos mundo antagónicos: donde se encuentra el mundo eidético y donde están las cosas. Recordemos que Platón coge de su maestro Sócrates las definiciones de las cosas para buscar en ello la esencia de las cosas mismas, pero nuestro filósofo no solo se queda en ello sino que lo eleva esta definición a una categoría ontológica, diciendo que lo que buscaba en realidad su maestro era el Eidos. “El Eidos

platónico es una especie de concepto socrático investido de los atributos y de la realidad del ente parmenídico hecho subsistente en el mundo inteligible”. (González, 1971, p. 67). Pero ¿Cómo llega el Eidos estar en el alma?, Platón en el Fedón (73c-75c) responde, porque existe en un mundo aparte la cual es solamente accesible a la inteligencia.

¿Por qué Platón postuló la necesidad de la Idea? Marías (2013), describe cuatro puntos prioritarios: para conocer las cosas como son, para que las cosas mismas puedan ser gracias a esta realidad ideal, para explicar el mismo devenir de las cosas sensibles, para dar solución al problema planteado desde los presocráticos sobre la unidad y la multiplicidad.

2.2.5. Relación de los Mundos Sensible y Suprasensible de Platón: planteamiento de la Participación y la Imitación.

Yarza (1992) menciona que ambos mundos connotan un estrecho paralelismo:

Platón con las Ideas ha querido sobre todo indicar que lo sensible no puede explicarse sino mediante lo suprasensible, (...). Es precisamente en su trascendencia donde tienen origen los problemas más graves que Platón debe afrontar. Porque, si las Ideas trascienden el mundo físico, ¿de qué modo pueden causar lo sensible? (p.155)

Para entender la ontología platónica, es de suma importancia analizar el modo de cómo Platón consideraba él las esencias objetivas, sea como una existencia trascendente, aparte de las cosas particulares, y en ese sentido, se tiene que conocer cuáles son sus relaciones con las cosas de este mundo. Y si esto en vez de solucionar la temática de la relación entre las esencias y las cosas comporte una problemática como el de duplicar el mundo sensible, postulando un mundo trascendente (Copleston, 2004).

Es por ello que, las relaciones entre ambos planos de la realidad plantean un difícil problema que Platón debe encarar y resolver precisamente para consolidar su teoría de las Ideas; Platón se esfuerza por solucionar recurriendo a dos nociones que propone como alternativas y las va usando y sustituyendo indistintamente o no, hasta el fin de su vida; estos términos, nos dice Fraile (1982) son la participación y la imitación, a las cuales se puede añadir otros términos – *presencia, sostén, adhesión, comunicación, inherencia*-, con los que trata de explicar las relaciones de las Ideas entre sí y con el mundo sensible.

García (1993) manifiesta que con respecto a la definición de participación, nos dice que Platón muchas veces conjuga esta noción de participación con la de imitación, añadiendo poco a poco otros términos para así poder explicar las relaciones entre estos dos mundos. Asimismo Goñi (2002) menciona que entre ambos mundos: el inteligible y el sensible, existe una relación que Platón a lo largo de su pensamiento trata de explicar alternativamente mediante la participación y la imitación. No obstante, nos dice Goñi, ambas nociones –la imitación y la participación-, tienen muchos inconvenientes, ya que con respecto a la participación, esta noción compromete la unidad de las Ideas, mientras que con la noción de imitación, limita la realidad del mundo sensible, ya que vendría a ser simples imágenes, apariencias, copias de las Ideas. Copleston (2004), menciona que “Hay que admitir, desde luego, que la teoría platónica de las formas no es satisfactoria”. Más adelante manifiesta “Así, no parece que Platón aclarase satisfactoriamente el significado de la μέθεξις y de la μίμησις” (p. 209).

Frente a esto, pareciera que Platón jugara indistintamente no solo con la noción de participación, sino que dentro de su mismo juego va recurriendo asimismo a la noción de imitación como artificio filosófico para salvaguardar la torre que ha construido, a decir, su teoría de las Ideas, pues en el corazón mismo de su teoría surgen conflictos internos, ¿Qué consecuencias trae si el mundo

sensible se relaciona solo por imitación? ¿Se desatará las mismas consecuencias si la relación que se da es por participación? ¿O es que ambas nociones comportan significados unívocos en Platón?

Tanto la noción de participación como la de imitación son centrales en la filosofía platónica, es por ello la importancia de acercarnos un poco más hacia el planteamiento de la participación y la imitación que desarrolla Platón para así poder relacionar los mundos sensible y suprasensible, por lo que veremos cómo ambas han sido concebidas dentro del pensamiento del filósofo.

Pero, ¿Qué quiere decir en sí la participación? ¿No queda comprometida la unidad de la Idea al ser esta principio de participación para con las cosas del mundo sensible? ¿Y qué relación se da entre las Ideas mismas? “Ciertamente la realidad de lo sensible es, pues, para Platón un intermedio entre el ser y el no-ser. No es el ser, pero tiene ser, y lo tiene por su participación en lo inteligible, en las Ideas” (Yarza, 1992, p. 155).

Ferrater (1984) nos dice que Platón no ignoró los problemas que se originaban ante la noción de participación, mucho antes que Aristóteles expusiera las críticas en su tratado metafísico que de esta noción se desprendían. Formuló varios razonamientos, siendo la mayoría de ellos objeciones sobre la participación; así se resume “la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación (...)” (p.2501).

Brugger (1983), expone que:

Las cosas de este mundo presentan únicamente una participación de las ideas en tanto que sólo pueden recibir en sí un sector de sus posibilidades (...), más adelante mencionará que, puesto que la Idea no pasa a formar parte de ésta, hay que explicar cómo a pesar de ello está configurada conforme a la Idea. Platón dice que la cosa participa de la Idea sin que sea

capaz de definir categóricamente tal participación; por primera vez el demiurgo en el diálogo tardío Timeo trae cierta aclaración. (p. 392)

Poco a poco a lo largo de sus diálogos como veremos más adelante, Platón ampliará la temática de lo que es la noción de participación. La participación se da en todos los objetos sensibles con respecto a la Idea participada, los objetos sensibles son múltiples, cambiantes y corruptibles por lo que necesitan de una esencia unitaria, inmutable y eterna; pero ello no soluciona todas las interrogantes que plantea la temática de la participación, puesto que si dicha relación es de participación, queda resueltamente comprometida la trascendencia de las Ideas (Fraile, 1982). Es lo que nos dice también García (1993), con respecto a la definición de participación, menciona:

La participación tiene el grave inconveniente de comprometer la unidad, homogeneidad, indivisibilidad y trascendencia de las Ideas, las cuales serían a la vez unas y múltiples, pues permaneciendo siempre las mismas, darían origen a un número indefinido de participaciones. (p. 856)

Gilson (2000), en este sentido afirma que la verdadera dificultad no está en entender cuántos seres pueden participar en la misma Idea sin destruir con ello su unidad; está más bien en entender cómo esa Idea, tomada ella misma, puede gozar del privilegio de su autoidentidad. ¿Cómo puede ser autoidéntica sin ser distinta en tanto de sí misma y en tanto que idéntica?

Con la noción de imitación sucede lo contrario, se deja a salvo la naturaleza de las Ideas, pero compromete la realidad del mundo sensible. Menciona Fraile (1982) que si el mundo sensible se relaciona por imitación con el mundo suprasensible, no habrá en aquel más que sombras, apariencias de la realidad, puesto que no tendría más realidad que ser meramente la sombra de lo proyectado. Es decir, por ser la realidad sensible pura imagen de las Ideas, este mundo sensible no pasaría de ser simple copia, imitación o semejanza de lo que

es la verdadera realidad, la cual estaría solamente en el mundo suprasensible. Esto traería negar la realidad al mundo sensible, algo que Platón nunca quiso hacer.

Así nos explica también con respecto a la definición de imitación, García (1993), el mundo sensible es una μίμησις, una representación de las Ideas. Desde este punto de vista, la realidad del mundo sensible aparece como inferior, ya que su ser no le es propio sino que es derivado del modelo de las Ideas eternas e inmutables, es decir no es el ser, pero tiene ser por las Ideas. De ahí que para Platón la noción de mimesis posea adjetivos de tipo despectivo, puesto que lo imitado es sólo una imperfecta copia o sombra; asimismo de la concepción que se forma sobre el rol de los artistas, meros imitadores de la naturaleza, pero en sus obras no plasman la auténtica esencia de las cosas, por lo que sus obras son inferiores a los originales: son meras copias o μίμησις de las Ideas. Por tanto, el arte es imitación de una imitación, y se limita a ser una forma de mimesis que crea imágenes (εἰδωλον) de las cosas.

Hirshberger (1974) por otro lado conjuga ambas nociones entendiéndolas como términos unívocos para Platón, en este sentido expone que el mundo sensible participa del mundo inteligible puesto que viene a ser una imagen o copia del modelo ideal, porque el Hacedor ha hecho las cosas teniendo como modelo a las Ideas y porque todo lo real que tienen las cosas, lo tienen por participación de las Ideas.

2.2.6. La Participación y la Imitación en los diálogos platónicos

Los diálogos de Platón son considerados por todos como un gran legado cultural para la historia de la humanidad, este gran filósofo del mundo griego antiguo nos ha legado una obra de tan gran contenido intelectual. Los escritos platónicos han sido, son y seguirán siendo objeto intenso de estudio por lo que no

está de más seguir profundizando y conociendo desde diferentes perspectivas las temáticas que desarrolla el genio Platón (Miguez, citado en Platón, trad. en 1990).

Grube (2010) menciona que Platón tuvo siempre conciencia de la importancia que tenía la relación entre las Formas y el mundo sensible. Para ello recurrió principalmente a las nociones de participación e imitación, las cuales están presentes en la mayoría de sus diálogos. Poco a poco se han ido uniendo otros términos que Platón desarrolló para dar más sustento a su teoría de las Ideas.

Los diálogos platónicos pueden ser clasificados cronológicamente y por períodos, tal como lo hemos expuesto en el punto dos de las cuestiones generales, sobre el filósofo Platón. Estos períodos son: Socrático, De transición, Madurez y Vejez. Siguiendo esta misma línea, a continuación desarrollamos el modo de cómo se presenta las nociones de participación y de imitación en sus diálogos a partir del período de transición en el que comienza a vislumbrarse su teoría de las Ideas.

El período de transición está muy marcado por el Cratilo, anterior al Banquete y al Fedón, escrito alrededor del año 385. Pero si se lo coloca luego del Eutidemo, escrito sin duda hacia el 386, se tiene que asignar como fecha muy probable del Cratilo el tiempo comprendido entre 386 y 385 (Samaranch, 1990).

En la siguiente parte del diálogo del Cratilo, se aprecia cómo Platón comienza a gestar poco a poco la estructura ontológica de la realidad, es aquí donde aparece por vez primera la teoría de las Ideas. Así pues nos dice en la parte 386e: “(...) las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros (...), sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza” (Platón, trad. en 1987, p. 370).

Desde el Cratilo el pensamiento platónico comienza a desarrollarse con más fuerza vislumbrando dos realidades totalmente diferentes, una región donde es inmutable, permanente, encontrándose las esencias, los modelos; y otra, donde todo está sujeto al movimiento, al cambio, al dinamismo, la pluralidad, las imágenes (Fraile, 1984).

Platón en el personaje de Sócrates comienza a desarrollar un análisis sobre las características que comporta el mundo sensible explicándolas mediante las palabras, en este pasaje de la cuestión 431a, podemos ver cómo Sócrates hacer ver a Cratilo que el nombre es una imitación, una copia y no se puede buscar en él la ciencia, la verdad:

Sócrates: (...) el nombre es una imitación como la pintura. Me refiero, pues, a lo siguiente: ¿no sería acaso posible decirle: <<éste es tu nombre>>, y después, someter a la percepción del oído, si acaso, la imitación de aquel, diciendo que es un hombre, o si se terciara, la de una mujer de la raza humana diciendo que es una mujer? (Platón, trad. en 1987, p. 445)

Más adelante Sócrates en la cuestión 439b, manifestará que los nombres solo hacen mención a una realidad cambiante, movable y que está en perpetuo devenir, por lo que para hallar el verdadero conocimiento se tiene que partir de la verdad misma:

Sócrates: Por consiguiente, si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿Cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda? (Platón, trad. en 1987, p. 458)

Debemos pues aclarar que en el Cratilo, si bien es cierto que no hace todavía una exposición general de las Ideas, no obstante se puede ver claramente

cómo se discute que, sobre este mundo cambiante no puede haber una ciencia del lenguaje, por lo que Platón plantea la existencia de realidades permanentes, inmutables y siempre idénticas por encima de las cosas particulares del mundo sensible. Así lo podemos evidenciar en el siguiente pasaje del 440b:

Sócrates: Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento. (Platón, trad. en 1987, p. 460)

¿Cuál es el lugar que ocupa el Cratilo en la marcha del pensamiento platónico? Según parece, el Cratilo cierra una nueva fase de este pensamiento y abre una nueva etapa con él. Cierra, de una parte, la serie de escritos polémicos contra los sofistas. El Gorgias y el Protágoras lucharon contra los principios éticos de aquella escuela; el Cratilo refuta la tesis de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas». Pero el Cratilo, por otra parte, se ensaña con la escuela de Heráclito, atacando vivamente la doctrina del movimiento universal. Además de esto, investigando el problema de la exactitud de los nombres, llega a la conclusión de que el lenguaje no es un medio seguro de conocer las cosas, y que este conocimiento hay que pedírselo a las cosas mismas. Y, finalmente, plantea el problema de las Ideas inmutables (Samaranch, 1990).

El diálogo el Banquete, posterior a 385 a.C, es un diálogo del período de madurez platónico. (Fraile, 1982). Su temática de este diálogo a diferencia de los demás es directa con un único motivo que es el de elogiar al amor. Los invitados de Agatón, celebran un banquete por motivos de su primer triunfo como poeta trágico, pronunciando un elogio al amor, posteriormente con la irrupción del

personaje de Alcibíades se desplaza el elogio del amor al elogio de Sócrates (Rodríguez, 1990).

El Banquete marca un avance importante en el pensamiento platónico desde el punto de vista del desarrollo de los diálogos, puesto que es en este diálogo donde aparecen los términos que nos interesan, la “imitación y la participación”, con el fin de explicar las relaciones entre el mundo sensible y el inteligible. Es desarrollado también en este diálogo el carácter trascendente de la Idea a diferencia de las cosas sensibles, tal como nos muestra el pasaje 210b:

(...) comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. (Platón, trad. en 1988, p. 262)

En cuanto al término “participación”, lo podemos apreciar en este pasaje del 211b, que establece la relación de la Idea con las cosas del mundo sensible aunque no precisa más este modo de relación: “(...) sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella (...)” (Platón, trad. en 1988, p. 263).

Sobre la “imitación”, también el Banquete nos ofrece una exposición, así pues en el 212 a, se explica la necesidad de poder contemplar la belleza tal cual para poder imitarla, a modo de modelo, de paradigma. Hay que precisar que dicho término no se entiende como relación entre ambos mundos, sino que habla que nosotros tenemos que contemplar a tales especies para poder imitarlas:

¿Qué debemos imaginar, pues -dijo-, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees -dijo- Que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que

contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees -dijo- que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? (Platón, trad. en 1988, p. 265)

El Fedón o también llamado “Del Alma”, escrito probablemente hacia el año 380 a.C. (Fraile, 1982). El núcleo esencial del diálogo se encuentra enraizado en la discusión de los argumentos que se dan con respecto a la inmortalidad del alma. Pero este diálogo no solamente aborda la inmortalidad del alma, también se evidencia muchos temas de suma importancia como son: la doctrina de las ideas, la teoría del conocimiento, la formulación de un ideal de vida, y dando unidad a todo ello, el maravilloso relato de los últimos momentos de Sócrates (Gil, 1990).

Platón hace mención en la primera parte del diálogo que debemos contemplar las cosas en sí mismas. Más adelante, Platón mencionará la existencia de dos mundos, con lo que ya no hay duda alguna de que se esté hablando de un dualismo, por un lado, una existencia propia y separada de los objetos particulares del mundo sensible, por otro lado las cosas del mundo sensible. En este sentido el siguiente pasaje del Fedón cuestión 79a, se analiza las características que comportan ambos mundos: “Admitiremos entonces, ¿quieres? -dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible” (Platón, trad. en 1988, p. 69 y ss.).

Asimismo en los pasajes 95 c, 100 a y 101 a, se aprecian las relaciones existentes entre estos dos mundos: sensible e inteligible, las cuales están explicadas por medio de la “participación”. De esta manera, las cosas sensibles tienen sus cualidades por la presencia o la “participación” de la especie respectiva, tal como lo apreciamos en el pasaje 100c:

Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones -pues me confundo con todas las demás- y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. (Platón, trad. en 1988, p. 110)

En el diálogo sobre La República, Fraile (1982) menciona que en cuanto al tiempo de redacción es muy probable que se haya terminado en dos bloques; la primera entrega comprende los libros II, III, IV hasta el 427 a.C. En la segunda entrega se encuentran los libros V, VI, VII, VIII, IX, X, concluidos antes del segundo viaje a Siracusa, antes del 367. Todo el diálogo de la República es muy probable que se haya concluido alrededor del año 374 a.C. No podemos pasar por alto el preámbulo desarrollado por Miguez (1990), en el diálogo República, los cuales mencionan que “La República testimonia con admirable precisión los resultados de la experiencia y de la reflexión platónica” (p. 655).

En la República, a partir del libro V es donde se puede apreciar claramente el dualismo de la realidad. Aquí, “Se delimita claramente la contraposición entre los dos mundos” (Fraile, 1982, p.329). En el pasaje 476 b, se resalta la contraposición entre las cosas particulares, cambiantes y múltiples, con la esencia objetiva, inmutable y unitaria:

Aquellos que aman las audiciones y los espectáculos se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas y con todo lo que se fabrica con cosas de esa índole; pero su pensamiento es incapaz de divisar la naturaleza de lo Bello en sí y de deleitarse con ella. (Platón, trad. en 1988, p. 287)

En este diálogo Platón se plantea la “participación” para explicar la relación de ambos mundos, mirada desde la óptica del sujeto que conoce y de acuerdo al

orden racional, hay una gradación en la participación de las cosas sensibles en las especies tal como lo apreciamos en el 476d:

Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes. ¿Te parece que vive despierto o soñando? (Platón, trad. en 1988, p. 287)

Más adelante mencionará en el 511e:

Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera a signa la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionada mente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad. (Platón, trad. en 1988, p. 337)

En el libro X nos aborda la “imitación”, pero entendida como imitación estética, menciona que un artista en cierto modo fabrica un objeto pero hace un objeto en apariencia, pero como en rigor no pinta la esencia o verdad del objeto, sino su imitación en la Naturaleza, la imitación artística resulta ser una imitación doble: la imitación de una imitación, el siguiente pasaje 596 d, es un claro ejemplo de ello:

Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real más no es real. De modo que, si alguien dijera que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, correría el riesgo de no decir la verdad. (Platón, trad. en 1988, p. 460)

Por eso, nos dice Fraile (1982), el arte de la imitación se queda en el nivel más bajo porque no es más que un fantasma, simulacro o imagen, εἶδωλον, de la cosa.

En el Fedro, escrito probablemente hacia el 374 a.C., “Acentúa todavía más la distinción entre el mundo cósmico del movimiento, del hacerse (γένεσις), y el mundo superurano inmutable de las Ideas” (Fraile, 1982, p. 331). El tema principal es el de la belleza, la cual es mencionada como perteneciente a una clase especial ya que ella es la que se encuentra evidente a nuestras percepciones y, por lo tanto, nos permite poder percibir claramente dentro de este mundo sensible, las imágenes y reflejos de la belleza de cualquier otra Forma (Grube, 2010).

El término participación es sustituida por la de “imitación”. Se menciona en el siguiente pasaje 250 b, que lo existente en este mundo sensible son simplemente semejanzas, imágenes de las realidades del mundo suprasensible:

De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. (Platón, trad. en 1988, p. 353)

En este mundo solo hay imágenes que nosotros conocemos de manera imprecisa, difícilmente podemos contemplar a las especies a través de estas imágenes.

2.2.7. El Parménides: Ubicación, Estructura y Contenido del diálogo

Santa Cruz (1988), menciona que:

El Parménides marca una ruptura y, a la vez, sirve de transición entre los diálogos medios o de madurez y los tardíos. Marca una ruptura, porque en él se formulan una serie de objeciones a las Formas y a su relación con las cosas, tal como han sido presentadas en los diálogos de madurez, particularmente en el Fedón y en la República. Sirve de transición, porque

en él se ofrecen los elementos para la solución de las dificultades planteadas, y se abre así el camino para el Sofista. (p. 09)

El Parménides se enmarca dentro de una tetralogía, siendo el primero entre ellos, así pues el Parménides, Teeteto, Sofista y el Político, parecieran que formaran un solo bloque ya que tienen referencias en común y que se acoplan entre todos, además del interés notorio por la filosofía eleata (Santa Cruz, 1988).

En cuanto a su año de composición, Fraile (1982) menciona que el Parménides fue compuesto alrededor del año 369 a.C y quizá haya sido compuesto en el 367, fecha en que Aristóteles joven entra a la Academia, o en Sicilia en el 366. Santa Cruz (1988), afirman que fue escrito por el mismo año que el Teeteto, y lo manifiestan por el estilo parecido de ambos diálogos, alrededor del 369/368.

Miguez (1990) en el preámbulo al diálogo el Parménides, menciona que este diálogo fue redactado, no antes de su segundo viaje a Sicilia, el cual se dio entre los años 366 y 365. Asimismo nos dicen que el objetivo principal del diálogo es la discusión que se toma con respecto al pensamiento desarrollado por Platón; Parménides, personaje venerado por todos es el encargado de poner en cuestión los problemas más agudos debatidos en la filosofía griega, y entre ellos, el examen que pasa la teoría de las ideas como base de toda la realidad, y su relación con el mundo sensible.

Con respecto a su autenticidad, Fraile (1982) explica que ella ha sido negada por varios críticos, ya que su temática es muy desconcertante para muchos puesto que Platón hace una autocrítica implacable a su propia teoría de las Ideas. Frente a esto, podría hacer un paréntesis y decir que no se podría concluir tajantemente lo dicho anteriormente ya que al decir que Platón está haciendo una autocrítica a su propia teoría, es cerrar cualquier otro espacio posible y dar como resultado el que no pocos críticos hayan querido negar la

autenticidad de este diálogo. Una apreciación más modesta desde mi entender, es plantear el tema como que si pareciera que Platón dijera eso, pero lo que realmente nos quiere decir está oculto y por eso tenemos que sumergirnos en su pensamiento y en sus diálogos y hasta hacer uso de las doctrinas no escritas.

Respecto a esto, Reale (2003) expone que “Está asimismo completamente fuera de lugar el criterio utilizado por quienes han creído ver en el *Parménides* una autocrítica de Platón a su propia teoría de las Ideas (...)” (p.364). Una mención más neutra es la tomada por Grube (2010), el cual dice que en el *Parménides* encontramos “una revisión completa de la teoría de las Ideas” (p.63). Por todo ello, es uno de los diálogos más difíciles, nos dice Santa Cruz (1988):

Aunque los argumentos están perfectamente concatenados y, con una atenta lectura, pueden seguirse sin mayores tropiezos, la gran dificultad radica en determinar qué relación guardan entre sí las diferentes secciones y cuál es el propósito de cada una de ellas y de la obra en su conjunto. (p.10)

Por lo que tiene que ver con su estructura y contenido; podemos decir que, en cuanto a su estructura ella es clara, se presenta un preámbulo al diálogo y tres partes:

En efecto; en el *Parménides* hay que distinguir tres partes, de extensión muy desigual; una, en la que Platón inicia la teoría de las ideas, y hace entrever algunas de las dificultades que ella suscita, otra, en la que traza con ligeros rasgos el método que debe seguirse para salir de estas dificultades; y la última, en la que aplica este método a la idea suprema, por excelencia, a la idea de la unidad. (De Azcárate, 1871, p. 146-147)

Santa Cruz (1988) nos presentan la estructura del diálogo de la siguiente manera:

PRÓLOGO (126 a – 127 d)

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

PRIMERA PARTE (127 d – 130 a)

Sócrates y Zenón. Dificultades de la multiplicidad.

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

SEGUNDA PARTE (130 a – 135 d)

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

- 1) La extensión del ámbito de las Formas (130 a – 131 a).
- 2) La relación entre las Formas y los particulares:
 - a) Participación de los particulares en la Forma y presencia de la Forma en los particulares (131 a – 132 a).
 - b) La Forma como unidad sobre la multiplicidad de particulares. El «tercer hombre» (132 a – 132 b).
 - c) La Forma como unidad conceptual de los particulares (132 b – 132 d).
 - d) La Forma como paradigma y los particulares como semejanzas. El «El segundo tercer hombre» (132 d -133 a).
- 3) La no relación entre las Formas y los particulares. Incognoscibilidad de las Formas (133 a – 135 a).
- 4) Conclusión:
 - a) Necesidad de las Formas (135 a – 135 c).
 - b) Necesidad del entrenamiento dialéctico (135 c – d).

TERCERA PARTE (135 d – 166 c)

Parménides y Aristóteles. Dificultades de la unidad.

- 1) Caracterización del método dialéctico (135 d – 137 b).
- 2) Desarrollo de las dos hipóstasis sobre la unidad (137 b – 166 c):
 - I. *Hipótesis positiva*: «si lo uno es» (137 c – 160 b)

- A) Consecuencias para lo uno:
 - 1. Si lo *uno* es (137 c – 142 b)
 - 2. Si lo uno *es* (142 b – 157 b)
- B) Consecuencias para los otros:
 - 3. Si lo uno *es* (157 b – 159 b)
 - 4. Si lo *uno* es (159 b – 160 b)
- II. *Hipótesis negativa*: «si lo uno no es» (160 b – 166 c)
 - C) Consecuencias para lo uno:
 - 1. Si lo uno *no es* (160 b – 163 b)
 - 2. Si lo *uno* no es (163 b – 164 b).
 - D) Consecuencias para los otros:
 - 3. Si lo uno *no es* (164 b – 165 e)
 - 4. Si lo *uno* no es (165 e – 166 c).
- III. Conclusión general de las dos hipótesis (166 c). (pp. 12-13)

El contenido, nos dice Fraile (1982) se apertura dando por supuesta la teoría del dualismo de la realidad, hay dos mundos, uno que viene a ser el sensible, al que pertenecen los seres corpóreos, móviles, en perpetuo fluir, sujetos al cambio, a la mutación y a la generación, y el otro es el ideal, el cual está compuesto por las ideas.

Ambos mundos plantean una relación, primero se dirá que es de “participación” y más adelante se pretenderá sustituir con el de “imitación”. Platón en su diálogo somete “a un análisis riguroso ambos términos. La participación aunque expone mejor la realidad de las cosas del mundo sensible, tiene la desventaja de comprometer la unidad, la indivisibilidad y la trascendencia de las ideas. Por otro lado, la imitación aunque salvaguarda la inmutabilidad de las ideas, tiene la desventaja de poner en tela de juicio la realidad de las cosas del mundo sensible (Ferrater, 1984).

Aquí en este mundo ideal se encuentra la verdadera realidad, el Ser. Con respecto a esto se genera entre los personajes del diálogo un debate, siendo los más destacados Parménides –figura principal del diálogo- quien ataca el dualismo de la realidad por las dificultades de relación que derivarían si esta se llegara a afirmar, y Sócrates, quien defiende las nociones de participación e imitación para salvaguardar la relación entre ambos mundos.

La polémica gira entre los argumentos desarrollados por ambos filósofos , dejando sin parecer resolver la problemática planteada, la cual Platón va seguir discutiéndolo más adelante con el diálogo el Sofista y con otras temáticas que va introduciendo a lo largo de su vida, encontrándose muchas en sus doctrinas no escritas.

III. MARCO METODOLÓGICO

El presente trabajo de investigación tiene como material bibliográfico principal los diálogos de Platón. Las limitaciones apuntan en este ámbito, puesto que los diálogos platónicos están escritos en griego ático, y nos llegan hasta nosotros traducidas al castellano, mas no en su versión original donde podemos encontrar los términos usados en el pensamiento platónico y la forma en cómo los expresa y usa el mismo filósofo. Por cuestiones de profundidad de contenido, para el análisis del Parménides usaremos el texto en griego bajo la edición de Burnet (1967), el cual se ha tomado como base para el desarrollo del análisis de las partes 130b-135d, que es, por no decirlo, la edición que más se ajusta a la obra original del filósofo, con la finalidad de poder tener contacto directo con los modos y sentidos de cómo son usados los términos de participación e imitación en el Diálogo tal como están escritos en la edición griega del Parménides.

3.1. Tipo y diseño de investigación

Esta tesis por su finalidad es una investigación de tipo teórica, puesto que “predominan fundamentalmente las razones intelectuales o cognoscitivas, orientadas por el deseo de saber por el saber [...] se pretende conocer por la pura satisfacción del conocimiento o comprensión del objeto de estudio” (Solis, 1991, p. 91). Su diseño es el análisis hermenéutico ya que se pretende “lograr un conocimiento acabado del contexto en el cual es producido el discurso sometido a análisis” (Balza, 2002, p. 163). De tal forma que a través de este trabajo de investigación se determine el significado de los términos de participación e imitación que ofrece Platón al mundo occidental, a través de sus diálogos, especialmente la parte del Parménides a analizar, del 130b-135d.

3.2. Métodos y técnicas

Siguiendo a Bernal (2006), los métodos que se usarán para este tipo de investigación son:

- Método analítico: el cual consiste en descomponer el objeto de estudio separando cada una de sus partes del todo para así poder estudiarlas en forma individual. En este caso, el presente trabajo abordará la lectura y análisis de los diálogos ya mencionados, los cuales se desglosarán, primero, de acuerdo al período de evolución de su pensamiento, y segundo, tomando los términos que Platón usa para salvaguardar la relación del mundo sensible con el mundo suprasensible, con el fin de identificar la forma en cómo y en qué manera desarrolla cada término, específicamente en el Parménides.

- Método sintético: el cual consiste en integrar todos los componentes del objeto de estudio que han sido separados para así poder estudiarlos en su totalidad. Una vez leído por separado el desarrollo de ambos términos en los diálogos y cómo se aborda en el Parménides -de acuerdo a los criterios analíticos desarrollados-, se finalizará con el planteamiento de las interrogantes suscitadas y las respectivas conclusiones.

Por ser esta investigación de naturaleza teórica o bibliográfica, las técnicas de información a utilizar son las de Escritorio o Gabinete. Dentro de ella, los instrumentos a usar son:

- Fichas bibliográficas y de Internet, las cuales registran los datos más importantes del libro y permiten elaborar la sección bibliográfica de un trabajo, tal como se ha venido desarrollando en todo el proyecto de investigación y que han dado mayor solides al trabajo investigativo.

- Fichas textuales, como su nombre lo dice, transcriben algún concepto o idea principal del autor o en la obra consultada. En pocas palabras, estas sirven para probables citas en un trabajo. En el presente trabajo, las definiciones más importantes se han puesto textualmente con el fin de dar sustento científico a la investigación elaborada.
- Fichas resumen, donde se escriben anotaciones breves realizadas con nuestras palabras porque facilita el contenido de un tema. Su finalidad es organizar los conceptos más importantes que aparecen en el libro en forma concisa. Estas fichas nos han ayudado a poder comprender y desglosar las unidades de análisis en la presente investigación.
- Fichas comentario, que sirve para colocar anotaciones personales, sobre algún punto o tema. Aquí figuran criterios propios, comentarios o críticas para ser llevados a un trabajo de investigación. En la investigación se ha hecho uso de ellas para analizar profundamente las unidades de análisis de investigación y su relación entre ellas.
- Fichas combinadas, que reúne de dos a tres distintos tipos de ficha, pero manteniendo la relación y coherencia entre sí. Por lo tanto, permite comparar los contenidos extraídos con anotaciones de diversa naturaleza. Estas fichas nos han permitido dar un orden al marco de la investigación.

IV. DISCUSIÓN DE RESULTADOS

4.1. Antesala a las cuestiones 130b – 135d

Habiendo tratado en las bases teóricas, las nociones de participación e imitación, queda por manifestar cómo esta se desarrolla en el diálogo el Parménides, 130b- 135d, no sin antes mencionar el sustrato de lo que corresponde al pensamiento filosófico de la primera parte que apertura el diálogo, puesto que se ha creído conveniente e importante plasmarlo en la parte del análisis para dar una mejor claridad a la temática desarrollada.

Conford (1989) manifiesta que, Platón elige cuidadosamente a sus personajes, en el sentido de cómo ellos influenciaron en su pensamiento, nótese aquí el profundo respeto que tiene por el filósofo Parménides, el cual lo hace personaje principal del diálogo que lleva su mismo nombre. Este es el personaje elegido para objetar los planteamientos de su sistema eidético.

La Primera parte del Parménides trata sobre lo que expone Zenón en su obra; el objetivo de su obra (dice él mismo), es defender la tesis de Parménides contra los que tratan de atacarla. Refuta, en este sentido, a los que afirman la multiplicidad y lo rebate, mostrando que es aún mucho más ridículo el defender la multiplicidad hasta sus últimas consecuencias.

El libro de Zenón es una réplica a la acusación de los partidarios de la pluralidad. Zenón expone que si los seres son múltiples tienen que ser por lo mismo semejantes y desemejantes, lo que es imposible, ya que lo desemejante no puede ser semejante y asimismo lo que es semejante no puede ser desemejante. Por lo tanto al ser imposible esta teoría es imposible que exista lo múltiple. Esto es lo que pretende dar a conocer Zenón que no es otra cosa que el mismo pensamiento de su maestro Parménides tomado desde otro ángulo. (Conford, 1989)

Parménides expone que el “Todo es Uno”; Zenón expone que lo múltiple no existe. Mientras uno afirma el “Uno”, el otro niega la multiplicidad, ambos convergen sobre el mismo tema y exponen diferentes pruebas de ello. Este planteamiento -menciona Miguez (1990) en su nota a pie de página del Parménides-, se basa en el fragmento VIII, vs. 37 y 38 del poema de Parménides, a decir, Sobre la Naturaleza: “El Destino encadenó (al Ser) en una totalidad inmóvil. Ese todo parmenídeo es, en efecto, uno y continuo” (p. 957).

Sócrates, frente a esto toma la palabra y rebate lo dicho por Zenón (que la pluralidad no existe). Sócrates expone acerca de los seres múltiples y cambiantes que son por su misma inconsistencia semejantes y desemejantes, por lo que, en este sentido las cosas pueden (por participación de las especies), ser semejantes y desemejantes. Es decir, añadiendo esto a su propio pensamiento, lo semejante tendría que tener su idea y lo desemejante también, y que gracias a la idea, por lo tanto, serían participantes para dar sustento al mundo contingente y múltiple en la que todos estamos encerrados, y así con todas las demás ideas en las que las cosas participarían.

Asimismo Sócrates menciona que no parece nada extraordinario el hecho de afirmar que todo es uno (el conjunto de los seres), por participar de la unidad y al mismo tiempo múltiple por participar de la multiplicidad. Caso contrario, es el de exponer que, la esencia de lo uno fuese presentada como múltiple y viceversa. En otras palabras, Sócrates dice que las cosas no afectan a la esencia de lo uno en sí, ni de lo múltiple en sí, pues ellas están participando de la forma de la unidad y de la multiplicidad.

Otro aspecto importante que Sócrates hace notar aquí y que será motivo de discusión en el análisis del diálogo que nos interesa, es sobre qué formas son admisibles y que el mundo sensible participaría de ellas; Sócrates considera formas tales como la semejanza y la desemejanza, la pluralidad, la unidad, el reposo, el movimiento y todas las demás parecidas a ellas.

4.2. Análisis de la cuestión 130b – 135d, sobre la participación y la imitación

Aclarado pues esta primera parte, se da comienzo al análisis de las partes que nos interesan: 130b – 135d.

En la primera parte el personaje de Parménides al escuchar lo planteado por Sócrates comienza a criticar a las especies mismas, esto lo podemos ver en las cuestiones 130a hasta la 130e, tal como lo esquematiza Conford (1989)

Sócrates, en rebate del planteamiento dicho por Zenón es escuchado por los presentes y con interés por Zenón mismo y su maestro, el gran Parménides. Sin más que esperar, Parménides mismo toma la palabra y le menciona a Sócrates que pierde mucho el tiempo en atacar los argumentos de Zenón, que a fin de cuentas, siguen su mismo pensamiento filosófico: el de realzar y defender la Unidad y rechazar totalmente la multiplicidad. En todo caso, para mostrarle hasta donde llega este ataque absurdo de Sócrates, Parménides le quiere hacer ver que no hay consistencia alguna en sus argumentos, y le rebate con los mismos planteamientos expuestos por él mismo, tal como apreciamos en la cuestión 130b:

Pues bien, dime ¿tú divides de este modo como dices, separando de un lado algunas especies tomadas en sí mismas, y separando de otro lado aquello que de ellas participan? Y que, ¿te parece a ti (ser) la semejanza tomada en sí misma se puede separar de la semejanza que tenemos; del mismo modo para el uno y la multiplicidad y todo lo que ahora escuchabas a Zenón? (Platón, 1967, p. 99)

Platón quiere acentuar su planteamiento sobre el mundo eidético, resaltando la separación que existe con el mundo de las cosas sensibles. Nótese en el párrafo dos cuestiones importantes que le interesa a Parménides y por ello toma el argumento filosófico de Sócrates para plantear los debates siguientes: la primera cuestión está en el planteamiento de Sócrates en afirmar y defender las

Especies, las cuales existen “separadas”, con las cosas sensibles, teniendo una relación de “participación”.

El término *Χωρίς*, que es usado en el diálogo presente en la edición griega nos da entender la separación que hay de las especies con las cosas, asimismo el hecho de que se encuentran en un mundo aparte. He aquí el quid y a la vez la dificultad que encierra el planteamiento platónico demostrado en este diálogo en las diferentes objeciones y rebates por parte del personaje de Parménides (Santa Cruz, 1988).

La segunda cuestión radica en el triple plano de la realidad que tiene un proceso ascensional, la cual Parménides resalta mucho al escucharlo de la explicación que desarrolla Sócrates: la Especie en sí misma, las características o propiedades físicas que tienen las cosas sensibles, y las cosas mismas.

En la cuestión 130c, Sócrates reafirma cabalmente la existencia de las Especies ante los siguientes cuestionamientos de Parménides que pretende tumbar el pensamiento de Sócrates, ya que al admitir la existencia de las especies separadas, tiene que admitir asimismo, que hay para cada elemento una especie, por absurdo que llegue si sigue con esta afirmación:

Así es, respondió ¿pues bien, es que la especie de hombre separada de nosotros y de todos los que somos hombres, es decir la especie en sí misma, sea del hombre, del fuego, o del agua? En dificultad grave problema, respondió. (Platón, 1967, p. 99)

Parménides sigue el hilo conductor del pensamiento socrático sobre las especies tomadas en sí mismas, *εἶδη* como se encuentra en la traducción griega y aquello que de ellas participan *μετέχοντα*, hasta llegar a que Sócrates se dé cuenta que tan ridículo es afirmar que exista una forma de cada cosa múltiple del mundo usando la misma dialéctica que Sócrates; Parménides prosigue en su planteamiento del 130d:

O será también que respecto a estas cosas, Sócrates, es que podrían también parecer ridículas, como para el cabello, el fango y la inmundicia u otra cosa sin importancia ínfima, no será que te encuentras igualmente en dificultad si se tuviera que afirmar que existe una especie separada de cada una de ellas, aquella que sea distinta de la que nosotros tocamos con nuestras manos, ¿es así o no? (Platón, 1967, p. 99)

En esta lógica que Parménides quiere proseguir estará abierto a admitir también las cosas inmundas. Sería algo muy contrastante, lo inmundo con algo muy perfecto como lo es la especie misma. Pero al no admitir esto, se vendría todo el pensamiento de Sócrates abajo, algo que él no quiere aceptar y por eso –aunque a rastras-, lo acepta. Hasta aquí podemos decir que tenemos especies independientes de los objetos como lo son los de semejanza –los que se parecen, y los de desemejanza –los que son diferentes-, tal como se vio en el 130b, asimismo tenemos las especies que siempre se han visto a lo largo de los diálogos, como lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo en sí, etc., como se aprecia en el 130c. Pero ahora nos topamos con la figura de Parménides que ataca la débil defensa de Sócrates y le expone la otra parte, si hay especies para cada cosa que existe y tal como la especie es una e indivisible está presente en cada cosa, ¿cabría en este caso decir que hay una especie de lo sucio, del fango, del cabello u otra cosa similar a estas?

La especie al ser perfección absoluta, es ilógico suponer la existencia de especies sobre cosas que son imperfectas e inmundas. Sócrates en ello reconoce que sería ridículo el admitir una especie para cada una de las cosas de este mundo y es consciente que de serlo así sería muy absurdo y su planteamiento carecería de consistencia alguna. Por lo que no puede encontrar qué es lo que hace que haya especie de algo y no de otra cosa, o que, cómo fundamentar el hecho de qué cosas participan de las especies y porqué otras no, en dónde radicarían su sustento, caso contrario, sino tienen sustento, no llegarían a ser, pero sin embargo son, por lo que se tendría que admitir, pero si se admite se llegaría a un eslabón sin lógica y

terminaría en nada, en una desorientación intelectual pues no tendría donde atenerse. Sócrates, consciente de no poder todavía conocer del todo el planteamiento que él mismo hace y dándose cuenta que si aplicase este principio a todas las cosas no llegaría a nada por lo que se vuelve hacia el mismo punto de inicio de su disertación, para tomar como referencia sólo a las cosas que se habían planteado que poseen la especie (sea lo justo, lo bello, lo bueno y todas las otras realidades de este género), con el fin de poder seguir en su planteamiento.

En el 130e Parménides le acota que él (Sócrates), no es preso del todo de la filosofía ya que todavía no valora todas las cosas habladas hasta el momento y diciendo esto, en el 131a Parménides comienza a interrogar a Sócrates, sobre lo que éste propone, a decir, sobre las especies separadas de las cosas, y si las cosas al recibir la participación *–μεταλαμβάντα–* de las especies reciben sus nombre *–ἐπωνυμίας–* de éstas. A lo que Sócrates lo afirma:

Joven, eres todavía –dijo Parménides–, oh Sócrates, de modo que la filosofía todavía no se ha apoderado de ti como según mi opinión lo hará más adelante, cuando ya no estimes indignas ninguna de estas cosas. Porque ahora te preocupas de prestar atención a la opinión de los hombres, esto debido a la edad. Pero dime de nuevo; tú opinas, como has dicho, que existen especies de las que estas cosas (que son diferentes de las especies) toman parte recibiendo de allí su propio nombre. Así por ejemplo, las cosas que participan de la semejanza son semejantes, y de la grandeza son grandes, y los que participan de la belleza y de la justicia, llegan a ser justas y bellas. (Platón, 1967, p. 99)

Nótese aquí que la noción de eponimía se encuentra denotando en el sentido del diálogo una relación de dependencia no simplemente nominal, sino más bien, de tipo ontológica de las cosas del mundo sensible con respecto a la especie de la cual participa. Es decir, las cosas sensibles reciben su nombre por “participar” de las especies, puesto que dependen ontológicamente de ellas para existir. (Santa Cruz, 1988).

En el 131a, Parménides sigue insistiendo cuestionándole a Sócrates cómo es que se da la participación en las cosas con respecto a la forma. Si esta es de manera total o parcial. Podemos apreciar claramente tres cuestiones importantes: ante las interrogantes dichas por Parménides, Sócrates en el 131b responde que la forma se encuentra en la cosa totalmente, tal como es ella en sí misma. La relación de participación se entiende aquí como la presencia de la especie en la cosa, pero como cuestiona Parménides, si es así, entonces la forma se desdobra o no es la misma forma porque si está toda en la cosa, entonces ya no está la forma separada en otro mundo aparte. Sócrates, ante esto, lo ejemplifica con una analogía para explicar que la forma está presente en las cosas sin que ella se encuentre de manera separada, es decir, sin estar separada de sí misma, por lo que cada forma es una unidad presente en todas las cosas e idéntica consigo misma:

La especie es una e idéntica y estará presente al mismo tiempo a través de su totalidad en muchos que son separados y de este modo estará separada de sí misma. Y dijo: esto no puede ser, si, como el día es uno y es idéntico al mismo tiempo en muchos lugares y de ninguna manera se encuentra separada de sí mismo, así también cada una de las especies está en todas las cosas al mismo tiempo una e idéntica. (Platón, 1967, p. 99)

De esta cuestión desprendemos las características que comportan a la especie misma y que más adelante, en la tercera parte del diálogo como lo estructura Proclo en el Comentario al Parménides, bajo la edición de Azcárate (1871), quien mencionará: “Si lo Uno Existe, ¿Qué se sigue de aquí con relación a lo uno considerado en sí mismo y con relación a las demás cosas?” (p.158)

Pues al existir la unidad en la especie, no hay lugar a la multiplicidad puesto que la unidad no comporta partes, es un todo único. No hay un comienzo de la especie ni un final, es ilimitado, al no tener límites, no tiene forma y no teniendo forma no está en ninguna parte, ya que si lo estuviera, estaría presente en una cosa sensible o en sí mismo. El seguir adentrándonos en esta dialéctica sería saltarnos

el análisis que nos toca abordar y puesta las partes que nos interesan debemos proseguir.

Conford (1989), manifiesta que en las partes del diálogo 130e al 131e, se dan las objeciones a la participación, teniendo como primera objeción el que una cosa sensible no puede contener toda la especie y ni siquiera en parte alguna. Platón hace ver el error que se llega si la participación de la cosa en la especie se entiende de modo material, si a la especie se le da una característica material concluiríamos que ella al ser una no puede estar entera en la cosa y más aún, a la vez en otras cosas. Ya no estaría en sí misma, sino fuera de sí en las cosas y por partes en cada una de ellas. Aunque lo hace ver en boca de Parménides, desde este personaje pretende aclarar su pensamiento filosófico a sus contemporáneos, en especial a Aristóteles que en su Tratado de Ideis hace la misma crítica que el personaje de Parménides. Sin embargo Sócrates, personaje joven en este diálogo no se da cuenta de este aspecto y lo deja pasar.

En el 131c, Parménides cuestiona el planteamiento de la participación que expone Sócrates, puesto que ella compromete lo que es la unidad de la especie, al referirse que la especie se encuentra por partes en cada realidad que participe de ella aunque siga diciendo Sócrates que al estar en muchas realidades siga siendo una única especie. Así se expone que las cosas participan de las especies y toman de ellas su denominación como lo hemos visto anteriormente, pero ¿cómo se desarrolla esta forma de participación? ¿Participan las cosas de la especie entera, total, o de una parte o aspecto de ella? Sócrates, al mencionar que se encuentra la especie por partes en cada realidad sensible, está diciendo que la especie es también divisible con lo que choca con la cualidad de unidad que es tan importante para mantener el sustento de la especie en sí misma, así lo expresa en este párrafo:

Con demasiada simplicidad, oh Sócrates, haces que la unidad sea idéntica al mismo tiempo y en muchos lugares, como si cubriendo con un velo muchos hombres ya decidieses que todo es uno, y que totalmente está en

muchos, ¿O no es así lo que quieres decir? Efectivamente, respondió ¿el velo estará todo sobre cada uno, o será cada parte (una parte) lo que está sobre cada parte del hombre? Cada parte. Por lo tanto, oh Sócrates –dijo- las especies tomadas en sí son divisibles y cuanto toma parte en ellas participa de una parte, y de ningún modo es toda la especie la que está en cada una. (Platón, 1967, p. 99)

La primera ejemplificación de Sócrates sobre la imagen del día – que siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está empero, separado de sí mismo-, es sustituida en el planteamiento de Parménides por el velo, dándole un giro a la noción de participación, convirtiendo a la participación en la presencia de una cosa sensible en las demás cosas sensibles, es decir, viéndolo en un plano material. Hay que recordar que Parménides al establecer su dilema entre ser y no ser, no puede concebir los dos sentidos por lo que tajantemente no entra una con la otra, o se es o no se es, la consecuencia de esto es un monismo estático absoluto, eliminando la realidad de los seres individuales y del movimiento (Fraile, 1982).

Otro punto a tocar aquí es lo absurdo que sería afirmar aquello, a decir, si cada realidad posee solo una parte de la especie que participa. Porque en todo caso se iniciaría una dialéctica sin fondo ni contenido al considerar que en qué proporción la cosa participaría de la grandeza, ¿sería la misma proporción de grandeza en todas las cosas? ¿O sería en base al tamaño de cada realidad? De todas maneras ninguna de estas interrogantes si de ser ciertas, serían capaces de ser de igual medida que la especie misma, lo cual sería un total absurdo.

Del 131e al 132b, siguiendo el esquema de Conford (1989) vemos la segunda objeción a la participación hecha por Parménides, la del tercer hombre: Parménides vuelve a tomar la conducción del discurso y le acota a Sócrates que él ve a la unidad no en relación a lo que es la unidad en sí misma, sino en relación a las cosas grandes en este caso. Es por ello que su planteamiento no llega a buen

término puesto que Sócrates está que ve la unidad de modo material al decir que cada especie existe como unidad porque al ver a todas las cosas grandes se nos presenta entonces una misma cualidad, la grandeza, pero hasta aquí se ha visto de modo material. Por consiguiente al ver a las cosas grandes todas juntas nos podremos dar cuenta de que comparten una misma cualidad: la grandeza, pero ello nos lleva a un eslabón infinito puesto que a partir de ello, surgirá otra especie de grandeza a partir de la cualidad de grandeza de las cosas grandes, y sobre todas estas habrá infinitamente otra especie, y en ese sentido, cada una de las especies no será ya única, sino que serán una infinitud.

Este mismo argumento es reformulado por el estagirita tal como lo podemos evidenciar en el libro X De la Metafísica, cuestión 1038b, 30, y en el Tratado de Ideis. Conford (1989) nos menciona que lo único que hace Aristóteles es repetir lo criticado por el personaje de Parménides sin llevarlo a un análisis profundo haciendo que sea válido lo expuesto por Parménides frente a la existencia separada de las especies. Aunque Platón no responde en el mismo diálogo a esta objeción, no obstante, utiliza un argumento parecido para afirmar que la especie es única, así lo evidenciamos en el 597c:

En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios. (Platón, trad. en 1988, p. 460)

En este sentido, podemos decir que este pasaje podría refutar la crítica del tercer hombre que expone Aristóteles en su metafísica.

Así pues tenemos lo siguiente, si las cosas participan de una parte de la especie, entonces tenemos que la especie es múltiple, si la cosa participa de la especie toda entera ella, entonces nos remitimos a la interrogante del personaje

de Parménides ¿cómo puede encontrarse – la especie –, toda entera en varios objetos al mismo tiempo?

Sócrates al ver cómo su planteamiento no toma consistencia, al contrario, se desmorona puesto que se ve comprometida la unidad de la especie, cambia de parecer y postula conjeturando que no se trastocaría la unidad de ella si cada una de estas especies es un pensamiento y no existe otro lugar que en las almas, para obviar así el modo material en la que se había envuelto a la especie misma. Tal lo podemos apreciar en la cuestión 132c:

Pero, como manifiestas, oh Parménides, dijo Sócrates, no será así si cada una de estas especies es un pensamiento, y no existe en otro lugar que en las almas, pues en ese caso, cada una (de las especies) sería por cierto una unidad. ¿Pero qué pues? Dijo ¿Cada pensamiento es uno, pero es pensamiento de nada? (Platón, 1967, p. 100)

Este nuevo planteamiento vuelve a ser inconsistente puesto que al decir que las especies son puro pensamiento le quitas la realidad de ellas. Asimismo al plantear ello se vuelve a los mismos pasos de la especie misma, es decir, el pensamiento es un pensamiento de algo no de nada, en este caso tiene que ser de alguna realidad, pero ¿quién está presente en el pensamiento mismo? Es la especie la que se encuentra inmersa en ella y de la cual las cosas participan con lo que volveríamos a la cuestión anterior. Otro punto interesante aquí es que se vuelve a resaltar la importancia que juega el alma en la relación entre las especies y las cosas sensibles.

Sócrates vuelve a redirigir su planteamiento y a partir de la cuestión 132d, cambia la noción de la participación por el de la imitación (porque al planteárselo vio las consecuencias que derivaban de ella).

Más razonable me parece lo que voy a decir: estas especies a manera de paradigmas permanecen en la naturaleza, que las cosas se le parecen y son

como imágenes de ellas y que la participación de las cosas en las especies resulte no ser más que una imitación de estas. (Platón, 1967, p. 100)

El término paradigma viene del griego *παράδειγμα*, que quiere decir en la modalidad de cómo es usado en el párrafo: plan de arquitecto, modelo, ejemplo; en este caso las especies vienen a ser según el nuevo planteamiento de Sócrates, modelos de las cosas reales. El término *ομοίωμα*, expresa semejanza, imagen; igualdad; parecido. Es así que las cosas vienen a ser una semejanza, una imagen de estas especies y por ello la relación que hay entre las cosas y las especies es de imitación (*εἰκάζω*), que en este sentido sería una reproducción, una representación de las cosas.

El giro que hace Sócrates al cambiar el término Participación con la de Imitación, en cuanto a la relación que se da entre la especie y la cosa sensible. En todo caso, si la relación que hay entre las especies y las cosas sensibles, es solo de parecido, se podría evitar caer en el sentido material de la especie, tal como lo dice Conford (1989).

El planteamiento propuesto por Sócrates, desencadena en Parménides una regresión al infinito parecido al argumento del tercer hombre desarrollado por Aristóteles para criticar el término de la participación. Parménides deja entrever dos aspectos: lo semejante (la especie) y su semejante (las cosas sensibles), para que participen de esta semejanza necesitarán un semejante, es decir que ambos participen de una misma especie, lo cual abrirá un proceso al infinito porque siempre lo semejante para que sea semejante de algo necesitará otra especie que será semejante. Parménides quiere hacer notar que al seguir desarrollando este tipo de semejanza nos hará abrir un eslabón que no tendrá fin porque siempre el ὅμοιον connotará este proceso, así lo manifiesta en el pasaje 133a: “No es, por tanto que por la semejanza las cosas tomen parte de las especies, sino que conviene buscar otra forma de participación. Así parece.” (Platón, 1967, p. 101)

Al sustituir la participación de las cosas en las especies con la semejanza de las cosas con las especies como afirma Parménides, se va pasar también a esta infinitud, a este eslabón sin término, puesto que al semejarse las especies con las cosas, van a suponer una especie común, a la vez ésta supone otra, y otra, y así hasta el infinito, esto es lo que critica Parménides como personaje del diálogo.

Se puede hacer un alto aquí y aclarar dos términos que el mismo personaje Parménides no ha tenido en cuenta: los términos “permanecer” en griego *ἑστάναι* (estar quieto, detenerse, pararse), y “parecer” *εἰκέναι* (parecer, ser parecido a algo o a alguien). Cuando Sócrates plantea la relación entre ambos mundos por medio de la imitación, titubea en la profundidad de relación que hay. Por ello, Sócrates, menciona que las cosas tienen un cierto “parecido” con las especies y son como imágenes de ellas. Por lo que como afirma bien Conford (1989): “No hay ninguna regresión infinita en tanto no identifiquemos la relación de semejanza con la que se da entre la copia y el original” (p. 156), puesto que Platón no nos lo dice en el personaje de Sócrates, no podemos caer en la misma crítica que le hizo Parménides.

Otro punto importante que Conford (1989), hace notar es la falacia del argumento con respecto a la semejanza, el mismo Platón lo sabe ya que siempre se expresa de las especies “en términos de Paradigmas de la naturaleza de las cosas”, asimismo nos recuerda el diálogo del Timeo, donde el Demiurgo toma como modelos las formas, por ello el personaje de Sócrates en el diálogo sugiere que las cosas del mundo sensible son semejantes a las especies, y “que la relación llamada «participación», es la que existe entre la imagen y el original; en ningún sitio dice claramente que esta relación sea meramente de semejanza” (p.155), sino que esta nueva relación de participación será una especie de imitación en la que la cosa sensible se deriva de la especie.

Otra dificultad que se presenta en el diálogo al plantearse a las especies siendo en sí y por sí es la incognoscibilidad de las especies, dicha por Sócrates,

puesto que si uno quisiera salvaguardar la unidad y existencia objetiva de la especie tendría que decir que ella no se encuentra en las cosas, así se plantea en el pasaje 133c:

A quien dijera no podría mostrársele que se equivoca, a menos que quien le discute tuviera mucha experiencia y fuera ingenioso tanto así que esté dispuesto a seguir una detallada demostración partiendo de lejos, de otro modo, sería digno de crédito quien pretendiese preguntar a las especies como incognoscibles. (Platón, 1967, p. 101)

Esta cuestión lleva a la consecuencia de la completa incognoscibilidad de las especies mismas. Si las especies existen en sí y por sí mismas, no se entiende cómo éstas pueden ser conocidas. Puesto que si existen en sí, no pueden existir en las cosas, no tienen relación con nosotros. Por lo que la única relación existente sería entre las mismas especies y no con las cosas mismas y lo que solo recibimos de ella por participación son sus nombres.

De igual manera las cosas sensibles solo tienen relación entre sí. En otras palabras, no hay ninguna relación sea de imitación, sea de participación, con respecto a las especies con las cosas, porque ninguno de estos mundos tiene influencia en el otro, así lo expresa la siguiente cuestión 134a:

Las cosas que se dan en nosotros no tienen su fuerza de aquellas ni así aquellas respecto de nosotros, sino como digo, estas cosas son de sí mismas y relativas a sí mismas, de igual manera las que se dan entre nosotros. (Platón, 1967, p. 101)

Al seguir este tipo de planteamiento tenemos una conclusión que resultaría poco creíble y sustentable puesto que se rompe la relación existente entre ambos mundos: el de las especies y el de las cosas. Nosotros tendríamos un conocimiento de nuestro mundo y todo lo que comporta de él, pero ¿cómo podríamos tener conocimiento del mundo de las especies? En todo caso no se podría comprobar su existencia ya que las cosas del mundo real no participarían ni imitarían a las

especies: “Por lo tanto es incognoscible para nosotros lo bello en sí, lo que él es, como así lo bueno y todo aquello que podemos reconocer como especies que son en sí.” (Platón, 1967, p. 101).

Igual sucedería en el mundo de las especies que aun siendo en sí y por sí, no podrían conocer las cosas del mundo sensible, por más que su conocimiento sea perfecto y eso le competa a dios por poseer esa absoluta exactitud del conocimiento, pero al postular este planteamiento al comienzo se dispuso que no habría relación entre ambos mundos, ni las cosas podrían participar de las especies ni las especies estar presentes en las cosas, sino que la relación que hay es entre sí mismas, es decir relación de las cosas en el mundo sensible, y relación de las especies en el mundo inteligible.

Luego, hay una ciencia en sí, que es la de las especies en sí; y una ciencia de las cosas sensibles, y aunque suene extraño, estas dos ciencias no comportan relación entre sí, por lo tanto, siguiendo esta lógica, se nos cierra toda posibilidad de conocer a las especies, y más aún, aunque parezca absurdo, la ciencia o Dios en el mundo inteligible aunque sea perfecto no podrían conocer lo que hay y pasa en el mundo sensible. Existe la ciencia en sí, pero ella no es la ciencia de las cosas del mundo sensible y ni tiene relación con estas cosas; Dios es extraño, no conoce las cosas de este mundo sensible, en otras palabras para Dios no existen las cosas. Con respecto a la incognoscibilidad de las especies, cito una vez más a Conford (1989) quien nos recuerda un aspecto sobre el diálogo el Timeo en la cuestión 35a, menciona que el alma está compuesta por dos cosas, la primera es el ser indivisible y lo segundo es la existencia divisible, en este sentido, las almas se encuentran en este estado intermedio, por lo que no le es ajeno cualquiera de los dos medios, tanto las especies del mundo inteligible, como las cosas del mundo sensible. Lo expuesto, contradice totalmente la pretensión del personaje Parménides de querer sustentar la incognoscibilidad de las especies. De ahí que Parménides convenga decir que todo lo absurdo parte del hecho de admitir la existencia real a las especies tal como lo menciona en el pasaje 135a: “Estas y otras tantas más

dificultades se encuentran enlazadas con las especies, si se admite la existencia de ellas y se define a cada especie como algo en sí” (Platón, 1967, p. 102).

A partir de ahí Platón en la figura de Parménides no cierra la existencia de las especies en sí, lo que más bien manifiesta en el diálogo, es que para aquellos que se encuentran en dificultad y no logran entender el planteamiento desarrollado sobre la existencia de las especies y el tipo de relación que se da respecto al mundo real puede llegar a no admitir la existencia de éstas y si lo admite tiene que ser incognoscible para la naturaleza humana, puesto que aquellos no han logrado ascender a la verdad. Por lo que más adelante en el 135b, Parménides afirmará, corroborado por Sócrates de que las especies son y existe una relación para con las cosas:

El hombre perfectamente dotado es capaz de entender que hay para cada realidad un género y un ser en sí y por sí, (por otro lado) es aún más maravilloso aquel que ha descubierto y mostrado estas cosas, pueda enseñar a otros. (Platón, 1967, 102)

El hecho de que Platón deje entrever la existencia de las especies nos da una luz para poder admitir al mundo eidético como la columna vertebral de todo su pensamiento filosófico, puesto que así como él dice, quien no admita a las especies siendo en sí y por sí mismas, no tendrá donde dirigir su pensamiento. Es propicio volver a citar y traer a colación la famosa alegoría de la caverna, como el hombre se despoja de las sombras para poder ascender y poco a poco vislumbrar este mundo eidético, este es el camino trazado, el proceso ascensional que tiene la filosofía misma, la cual se destruye –en boca de Platón–, si quitamos de lado a las especies. Por lo que para llegar a este descubrimiento necesita el alma misma ejercitarte por eso lo recuerda Platón, en el personaje de Parménides, cuestión 135d: “Es que has dado rápido comienzo, oh Sócrates, antes de ejercitarte en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de estas especies” (Platón, 1967, p. 102).

Platón mismo nos confirma aquí su dialéctica, esta práctica, ejercicio para el alma que escapa a todos y que solamente algunos – filósofos -, logran ascender. Pues como dice él en el pasaje 135d, “...de otro modo la verdad se te escapará” (Platón, 1967, p. 102).

4.3. Discusión aristotélica sobre los argumentos platónicos en el Tratado de Ideis

El Tratado de Ideis es una obra exotérica desarrollada por el mismo Aristóteles y aceptada en la actualidad como auténtica por la gran mayoría de especialistas. En su propio libro I de la Metafísica, Aristóteles menciona los principales argumentos de los platónicos para defender la exposición sobre el Eidos, los cuales nos hacen presuponer la existencia de esta obra.

En relación a la fecha de composición, los especialistas no se ponen de acuerdo, puesto que lo analizan, en relación al pensamiento inicial de Aristóteles quien se encontraba imbuido de las enseñanzas platónicas, otros han querido colocar la fecha en función a su estrecha relación con el diálogo el Parménides y otros diálogos platónicos, e incluso en relación a las obras del propio Aristóteles. El tratado Sobre las Ideas está en función de los de Metafísica, por lo tanto, no podemos pretender que ambos tratados tuvieran el mismo contenido, finalidad ni fecha de composición (Aristóteles, trad. en 2005).

Con respecto al contenido del Tratado de Ideis:

Aristóteles examinaba en esta obra las razones semánticas, epistemológicas y metafísicas en las que se sustentaba dicha teoría, estudiando pormenorizadamente cada uno de los argumentos, con todas sus implicaciones. Las características del escrito, dirigido especialmente a un círculo académico de estudiosos y especialistas, permitían abordar este análisis de una manera mucho más sistemática que en un diálogo, como

los que había escrito Platón. De ahí la contribución de la obra para el conocimiento de la teoría platónica. (Aristóteles, trad. en 2005, p. 404)

Es probable que el texto estuviera constituido de dos libros. Alejandro cita el primer y segundo libro, aunque no se está seguro del contenido que hay en cada uno de ellos. Se puede suponer que la primera parte estaba compuesta de una exposición de la teoría de las Ideas, seguida de la crítica de Aristóteles y, la segunda, desarrollaba una fuerte crítica al pensamiento que tenía Eudoxo con respecto a las ideas (Aristóteles, trad. en 2005).

La crítica de Aristóteles en este Tratado de Ideis responde más a una crítica de contenido, puesto que se analiza desde el punto central del planteamiento platónico: la existencia separada de las especies. Ross (1993), citado en Aristóteles (trad. en 2005) y otros han estudiado las divergencias de la Teoría de las Ideas desarrollada por Aristóteles, con las que se desarrolla en los diálogos de Platón. En función de ello, algunos intérpretes han llegado a sostener que Aristóteles no tiene como objeto de crítica la teoría platónica, sino la que desarrollan otros discípulos suyos como Jenócrates.

Tenemos acceso al Sobre las Ideas básicamente gracias al comentario que Alejandro de Afrodisia hace al capítulo noveno del primer libro de la Metafísica. A continuación se presenta diferentes fragmentos de testimonios y comentarios sobre el Tratado de Ideis que desarrolló Aristóteles, y que nos ayudan a profundizar en el análisis desarrollado:

4.4. Testimonios

1. (Ross. T. 1) P.s FILÓPONO, *In Metaphysicam*, f. 67b, apud Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, I p. 75 n.

“Sobre las Ideas, aquello que.....escribió en dos libros es diferente de estos libros XIII y XIV e independiente de la composición de la *Metafísica*” (Aristóteles, trad. en 2005, p. 406).

Aristóteles señala que los argumentos para defender la existencia de las Ideas son válidos sólo para postular universales, no para postular las Ideas que son entidades separadas de las cosas sensibles con existencia propia, poniendo al descubierto cuales son las dificultades de la teoría de las Ideas. Nuestro filósofo realiza una crítica con respecto a estos argumentos comenzando con menos rigurosos y finalizando con los más rigurosos (para afirmar que hay Ideas).

4.5. Fragmentos

3. (Ross, 3; Gigon, 118,3) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, Com. De la “*Metafísica de Aristóteles* 79, 3-83,33

Alejandro realiza un comentario en torno a los planteamientos filosóficos de los platónicos con respecto a las Ideas. Los platónicos para establecer el mundo eidético y sustentar su existencia se sirvieron de diferentes argumentos, a continuación se muestra cada uno de ellos, al menos los más importantes:

Aristóteles en su Tratado sobre las Ideas, menciona que los platónicos hicieron uso de las ciencias para establecer las Ideas, en base a los siguientes argumentos, como lo vemos en la cuestión 79, 3-8

Si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, único e idéntico, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debería

haber para cada ciencia alguna cosa, aparte de los sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas que se generan en el ámbito de cada ciencia. Y tal es la Idea. (Aristóteles, trad. en 2005, p. 408)

Otro argumento que se usa para establecer las Ideas, se basa en la cuestión de la multiplicidad de los seres sensibles y cambiantes con respecto a su referente, lo vemos desarrollado en el pasaje 80, 8-15:

Se sirven también del siguiente argumento para el establecimiento de las Ideas. Si cada uno de los múltiples hombres y animales es hombre y animal, respectivamente, y ocurre de la misma manera en los demás casos, y en cada una de estas cosas no se trata de que cada una se predique de sí misma, sino que hay algo que se predica de todas, sin ser idéntico a ninguna de ellas, debería existir algo de ellas, aparte de las cosas particulares, que es eterno y tiene existencia separada de estas cosas. Pues siempre se predica de maneras semejantes de todas estas cosas que son numéricamente diferentes. Ahora bien, aquello que es uno referido a una pluralidad, tiene existencia separada de ella y es eterno no es otra cosa que la Idea. Por lo tanto, existen las Ideas. (Aristóteles, trad. en 2005, p. 411)

El siguiente argumento se encuentra fundado en el pensar con la finalidad de establecer la existencia de las Ideas, cuestión 81, 25-82, 1:

Si cuando pensamos hombre, pedestre o animal pensamos algo que es y no ninguna de las cosas particulares –pues, aun destruidas estas cosas, permanece el mismo pensamiento – evidentemente existe, aparte de las cosas particulares y sensibles, aquello que pensamos, tanto cuando existen estas últimas cosas como cuando no existen, ya que en este caso, desde luego, no pensamos en algo que no es. Pero esto es la Forma y la Idea. (Aristóteles, trad. en 2005, p. 414)

Con respecto a dicho argumento Aristóteles menciona que ello establece Ideas de cosas particulares y sensibles, por lo que son corruptibles y

perceptibles. En consecuencia, el ser humano al conocerlo a partir del sentido externo y después llevado hacia los sentidos internos, puede pensar en ello porque guardamos la imagen de ellos aun cuando ya no existan, ya que conservamos una cierta imagen de las cosas que han dejado de existir. Pero no solamente pensamos en ciertas realidades que existen, sino que por medio de nuestra imaginación también pensamos y damos cabida en ello a cosas que no existen realmente como los ejemplos que se refiere Aristóteles (el Hipocentauro y la Quimera). En consecuencia, este argumento tampoco prueba la existencia de las Ideas.

Otro argumento que establece la existencia de Ideas también de relaciones es de la cuestión 82, 11-83, 6:

En los casos en los que se predica una misma cosa de otras muchas no homónimamente, sino haciendo referencia a una única naturaleza, se dice verdaderamente de éstas(a) porque las cosas en cuestión son propiamente lo significado por el predicado, como ocurre cuando llamamos hombre a Sócrates y Platón, o porque aquellas son imágenes de las verdaderas, como cuando predicamos hombre de hombres pintados –pues hacemos referencia a tales casos a imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos o porque una de ellas es el paradigma y las otras son imágenes, como si llamáramos hombres a Sócrates y a sus imágenes. (Aristóteles, trad. en 2005, p. 415)

La cuestión que se analiza es sobre si la relación que comporta el Eidos con la cosa sensible es de Imitación, pero también aquí esta cuestión es observada y tal como dice más adelante en el comentario, no pueden ser llamadas así ya que como lo dice más adelante en la cuestión 83, 11-17: “ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra” (p. 416). Así nos lo mostrará más adelante:

Ahora bien, incluso si alguien aceptara que la imagen no es homónima respecto al modelo, siempre se seguiría que estas cosas iguales son iguales

en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual. Si esto es así, existe algo igual en sí y propiamente igual, en relación con lo cual se generan como imágenes suyas y son llamadas iguales las cosas de este mundo, pero esto es la idea, paradigma (e imagen) de las cosas que se generan en relación con ella. (p. 416)

Siguiendo el comentario mencionado de Alejandro de Afrodisias, este es el argumento que establece Ideas de relaciones, de todos los argumentos desarrollados por los platónicos, éste es el más apropiado para lograr la demostración de las Ideas, puesto que dicho argumento no se extiende al hecho de que exista algo más aparte de las cosas sensibles y particulares, es decir, no intenta demostrar la existencia del mundo eidético como algo separado, único, de existencia propia, apartado del mundo sensible, sino que existe un modelo, un paradigma de las cosas particulares de este mundo, nos recalca en la cuestión 83, 17-22: “Esto, en efecto, parece ser mayormente la característica propia de las Ideas” (p. 417).

Así pues, tenemos que recalcar que no se puede separar las especies con las cosas del mundo sensible. Aunque ambas se encuentren en mundos distintos, ello no comporta una incognoscibilidad de una con la otra o viceversa. Sino que ambos mundos se encuentran relacionados de la misma manera que se encuentra relacionada el alma con el cuerpo, en el Fedón nos hace esta explicación más o menos así: aunque nuestros cuerpos estén en dentro de la parte del mundo sensible, no obstante nuestras almas tienen esa afinidad con lo invisible e inteligible (Conford, 1989).

4. (ROSE, 188; ROSS, 4; GIGON, 118, 3) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, Ibid. 83, 34-89, 7).

Sobre el argumento que introduce el tercer hombre, en el pasaje 83, 34-84, 2:

Los platónicos dicen que las cosas predicadas en común de las entidades son tales en sentido propio, y que éstas son Ideas. Además afirman que las cosas semejantes entre sí son semejantes unas a otras por participación en una misma realidad, que es tal en sentido propio. Y que esto es la Idea. (p. 420)

Más adelante del comentario sobre el Tratado, se menciona que, si esto viene a ser así, entonces lo que se predica en común de determinadas cosas (Sócrates y Platón son seres humanos), no viene a ser idéntico a ninguna de las que se predica, sino alguna otra realidad aparte de ellas, por lo que habrá un tercer hombre aparte de los hombres particulares, como Sócrates y Platón, aparte de la Idea.

En las Refutaciones Sofísticas 179a3, Aristóteles muestra que la objeción del tercer hombre, depende básicamente del hecho de dotar al universal de una existencia independiente. En este sentido, expone y critica Aristóteles, no puede haber una relación de semejanza, de igualdad, entre la Idea y la cosa sensible y particular.

Platón escribió en ese sentido el Parménides, con la finalidad de aclarar dudas y malentendidos con respecto a que las Ideas planteadas son inmateriales, por lo que no se pueden cuantificar, dividir o medir. Tal como dice Conford, (1989), la participación que expone Platón no puede ni debe entenderse en un sentido materialista vulgar y radical.

5. (ROSE, 189; ROSS, 5; GIGON, 119) ALEJANDRO DE AFRODISIAS, Ibid. 97, 27-98, 24.

Sobre si las cosas existen o deben su existencia por mezcla con las Ideas, como pensaban Eudoxo y algunos otros, de las cuales se originan muchas consecuencias, todas absurdas, por ello se ha creído conveniente colocar el texto tal como se encuentra en el documento:

97, 27-98. 1° Si las Ideas estuvieran mezcladas con las demás cosas, en primer lugar, serían cuerpos, pues la mezcla es propia de los cuerpos, 2° Además serían contrarias unas a otras, ya que la mezcla tiene lugar entre contrarios, 3° Por otra parte la mezcla tendrá que producirse de tal forma que la Idea esté toda entera en cada una de las cosas con las que se mezcle o bien en parte.

98, 6-9. 4° Además las Ideas, serían divisibles y partibles, a pesar de ser impasibles. 5° A esto se añadiría que las Ideas serían homeómeras, ya que todas las cosas que tuvieran una parte de una misma Idea serían iguales entre sí. (...).

98, 9-16. 6° Además como el mismo Aristóteles dice un poco más adelante, en cada cosa habrá mezclada no una sola Idea sino muchas. Efectivamente, si una es la Idea de animal y otra la de hombre y el hombre es animal y hombre, éste participaría de ambas Ideas. De esta forma las Ideas ya no podrían ser simples, sino que estarían compuestas por una pluralidad y algunas de ellas serían primarias y otras secundarias. (...).

98, 16-19. 7° Por otra parte, si las Ideas se mezclan con las cosas que son en relación con ellas, ¿de qué forma podrían ser paradigmas como dicen? Pues los paradigmas no son causa de la semejanza que sus imágenes guardan respecto a ellos de esta manera, por estar mezclados.

98, 19-24. 8° (...). Tampoco podrían existir separadas por sí mismas, sino que se hallarían en las cosas, que participan de ellas. 10° Además de todo esto, no serían inmutables y a ello se añadirían todas las consecuencias absurdas que lleva consigo esta doctrina que examinó Aristóteles en el segundo libro del *Sobre las Ideas*.

Las Ideas no se pueden clasificar en función de la mezcla, pues esta es característica de la materia y las Ideas no son materia, no son cuantificables ni medibles, el admitir que se puede mezclar la Idea con la cosa como artificio filosófico para salvaguardar el cómo está presente la Idea en la cosa sensible y particular lleva a muchas y muy absurdas consecuencias, destruyendo así la característica fundamental de la Idea: la Unidad y con ello todo lo que se admitido en un comienzo sobre la Idea misma que es la inmutabilidad, la indivisibilidad, la simplicidad, entre otras. Y con ello quedaría anulado la relación de Imitación, en tanto la relación de Participación sería una relación de tipo material, perdiendo la consistencia de la Idea mismo, anulando la misma teoría.

V. CONCLUSIONES

Después de haberse desarrollado el análisis de las partes 130b al 135d, diálogo El Parménides, y en relación a los objetivos trazados en la presente investigación, se llega a lo siguiente:

- La “participación” presenta dos significados: a) En que las cosas sensibles toman parte de las especies recibiendo de allí su propio nombre; b) En que la participación de las cosas sensibles resulta no ser más que una imagen de las especies.
- Los términos de “participación” e “imitación” se han ido gestando a lo largo de los diálogos platónicos de la madurez, comenzando a perfilarse específicamente en el Banquete, el Fedón, la República y en el Fedro.
- El término “participación” se desarrolla en todos los objetos sensibles con respecto a la especie participada, en este sentido las objeciones de Parménides son: a) la problemática de la unidad y trascendencia de las Especies, b) el problema de la semejanza y su regresión al infinito, c) se compromete la realidad del mundo sensible.
- Ambos términos son fundamentos teóricos que Platón expuso para desarrollar su sistema eidético. Son la columna vertebral por la cual se sustenta y salvaguarda la relación existente entre el mundo sensible y el mundo suprasensible. Prueba de ello es la persistencia de ambos términos en los diálogos de la madurez, las objeciones en el Parménides y su persistencia en diálogos posteriores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvira, R. (1997). Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. *Anuario Filosófico N°33*. (pp. 29-41). Pamplona-España.
- Aristóteles (1978). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Aristóteles (2005). *Fragmentos* (A. Vallejo, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Balza, M. (2002). De las metodologías cualitativas en investigación científico social. Diseño y usos de instrumentos en la producción de sentido. Chile: editorial de la Universidad de Concepción.
- Bernal, C. (2006). *Metodología de la investigación (3ª ed.)*. México: Pearson.
- Borja, R. (2012). *Enciclopedia de la Política (4ª ed., Tomo II: H – Z)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brugger, W. (Ed.). (1983) *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Campo, A. (2010). *La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (ss. V – XI), - Principios, Desarrollo e Inversión Final de la Ontología Clásica* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España. Recuperado de http://cisne.sim.ucm.es/search~S2*spl/?aCAMPO/acampo/1%2C124%2C320%2CB/exact&FF=acampo+echevarria+alberto+del&1%2C2%2C
- Conford, F. (1989). *Platón y Parménides*. Madrid: Visor Dis., S. A.
- Copleston, F. (2004 a). *Historia de la Filosofía 1. Grecia y Roma* (7ª ed.). España: Editorial Ariel.
- Copleston, F. (2000). *Historia de la Filosofía 2. De San Agustín a Escoto* (4ª ed.). España: Editorial Ariel.
- Copleston, F. (2004 b). *Historia de la Filosofía. 3. De Ockham a Suárez* (5ª ed.). España: Editorial Ariel.
- Copleston, F. (2004 c). *Historia de la Filosofía. 4. De Descartes a Leibniz* (5ª ed.). España: Editorial Ariel.
- Copleston, F. (2004 d). *Historia de la Filosofía. 9. De Maine de Biran a Sartre* (4ª ed.). España: Editorial Ariel.

- Córdova, L. (Julio, 2009). Participación Platónica en el Banquete, *Filosofía del amor*. Seminario llevado a cabo en la Universidad de Piura, Perú.
Recuperado de <https://filosofiaudep.wordpress.com/la-participacion-platonica-en-%E2%80%9Cel-banquete%E2%80%9D/>
- De Aquino, STO. (2001). *Suma De Teología I, Parte I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, STO. (2016). *Quaestiones Disputatae et de Quolibet*. [Cuestiones Discutidas].
Recuperado de www.corpusthomicum.org/iopera.html
- Ferrater, J. (Ed.). (1984). *Diccionario de Filosofía, (Vol. 1)*. Madrid: Alianza.
- Forment, E. (2004). *Historia de la Filosofía II Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Fraile, G. (1982). *Historia de la Filosofía I Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fraile, G. (1975) *Historia de la Filosofía II. 2º Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica desarrollo y decadencia* (3ª ed.). España: Editorial Católica S.A.
- Gambra, R. (2005). *Historia sencilla de la filosofía* (26ª ed.). Madrid: Rialp.
- García, J. (1993) Participación. *Gran Enciclopedia Rialp* (Tomo XVII). Madrid: Ed. Rialp.
- García, V. & Mir, J. (1982). *Diccionario Ilustrado Español - Latino, Latino - Español*. Barcelona: Bibliograf.
- Gay, J. (2004). *Curso de Filosofía* (2ª ed.). Madrid: Rialp.
- Gil, L. (1990). *Preámbulo al Fedón*. En: *Platón, Obras Completas* (2ª ed.). España: Editorial Aguilar.
- Gilson, E. (2000). *El tomismo* (3ª ed.). Pamplona: Eunsa.
- González, A. (1971) *Manual de historia de la filosofía* (3ª ed.). Madrid: Editorial Gredos.

- González, Z. (2014). *Historia de la Filosofía. Tomo primero*. España: Biblioteca filosofía en español.
- Goñi, C. (1999). *Tras las Ideas (2ª ed.)*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA).
- Goñi, C. (2002). *Historia de la filosofía. Introducción a la Filosofía Antigua*. España: Editorial Palabra.
- Goodman, N. (2010). *Los Lenguajes del Arte. Aproximación a la Teoría de los Símbolos*. Madrid: PAIDÓS.
- Grube, G. (2010). *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos
- Hirschberger, J. (1974). *Historia de la Filosofía Tomo I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hirschberger, J. (1982). *Historia de la Filosofía Tomo II. Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Barcelona: Editorial Herder.
- Marcos, G. (2006, agosto) La Crítica Platónica a Oradores, Poetas y Sofistas, Hitos en la conceptualización de la mimesis. *Revista Electrónica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía*. (34), 9-27. Recuperado de https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12773/11512
- Marías, J. (2013). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Míguez, M. (1990). *Introducción a Platón*. En: *Platón, Obras Completas (2ª ed.)*. España: Editorial Aguilar.
- Míguez, M. (1990). *Preámbulo al Parménides*. En: *Platón, Obras Completas (2ª ed.)*. España: Editorial Aguilar.
- Míguez, M. (1990). *Preámbulo a la República*. En: *Platón, Obras Completas (2ª ed.)*. España: Editorial Aguilar.
- Millán, A. (2002). *Léxico Filosófico (2ª ed.)*. Madrid: Rialp.
- Nancy, J. (2006). La Imagen: Mimesis & Méthexis. *Escritura e Imagen Vol 2*. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/ESIM060611000A>

- Pabón, J. M. (Ed.). (2007). *Diccionario manual griego-español: griego clásico-español (20 ed.)*. Barcelona: Spes Editorial (VOX).
- Platón (1871) (Dir.). *Obras completas, tomo IV. Cratilo o de la propiedad de los nombres, Menón o de la virtud, Parménides o de las ideas, El sofista o del ser*. España: edición de Patricio de Azcárate. Recuperado de <http://www.filosofia.org/cla/pla/azcarate.htm>
- Platón (1967). *Platonis opera, vol. 2: Parménides*. Oxford: edición de J. Burnet.
- Platón (1987). *Diálogos II GORGLAS, MENÉXENO, EUTIDEMO, MENÓN, CRÁTILLO*. España: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos III FEDÓN, BANQUETE, FEDRO*. España: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos IV REPÚBLICA*. España: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos V PARMÉNIDES, TEETETO, SOFISTA, POLÍTICO*. España: Gredos.
- Platón (1990) *Obras Completas (2ª ed.)*. España: editorial Aguilar.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico I, Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: editorial Herder.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva Interpretación De Platón*. España: Editorial Herder.
- Rodríguez, A. (1990). *Preámbulo al Banquete*. En: *Platón, Obras Completas (2ª ed.)*. España: Editorial Aguilar.
- Saramanch, J. (2000). *Preámbulo al Cratilo*. En: *Platón, Obras Completas (2ª ed.)*. España: Editorial Aguilar.
- Santa Cruz, M. (1988) *Introducción al Parménides*. En: *Platón, Diálogos V PARMÉNIDES, TEETETO, SOFISTA, POLÍTICO*. España: Gredos.
- Segura, C. (1994). *Analítica del Logicismo Platónico*. *Anuario Filosófico* 27(2), 461-482.
- Solís, A. (1991). *Metodología de la Investigación Jurídico Social*. Lima: ed. Princliness.
- Yarza, I. (1992). *Historia de la Filosofía Antigua*. España: EUNSA.

Zuluaga, R. (diciembre, 2013). La Mimesis en el Teatro Clásico. *Revista Colombiana de las Artes Escénicas Vol. 7*, 87 – 98. Recuperado de http://vip.ucaldas.edu.co/artescenicas/downloads/artesescenicas7_7.pdf

ANEXOS

Platón (1967). *Platonis opera, vol. 2: Parménides*. Oxford: edición de J. Burnet.

130b – 135

Parm 130.a.3 to Parm 130.e.4 Λέγοντος δὴ, ἔφη ὁ Πυθόδωρος, τοῦ Σωκράτους ταῦτα αὐτὸς μὲν ἂν οἶσθαι ἐφ' ἐκάστου ἄχθεσθαι τὸν τε Παρμενίδην καὶ τὸν Ζήνωνα, τοὺς δὲ πάνυ τε αὐτῷ προσέχειν τὸν νοῦν καὶ θαμὰ εἰς ἀλλήλους βλέποντας μειδιᾶν ὡς ἀγαμένους τὸν Σωκράτη. ὅπερ οὖν καὶ παυσαμένου αὐτοῦ εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην· Ὡ Σώκρατες, φάναι, ὡς ἄξιός εἰ 130.b ἄγασθαι τῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους, καὶ μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐτὸ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτῇ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἦκουες; Ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη. Ἦ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὐτῶν τοιούτων; Ναί, φάναι. 130.c Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτὸ τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δὴ, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως. Ἦ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θριζὶς καὶ πηλὸς καὶ ρύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτων τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων 130.d ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐτὸ ἢ ὧν τι ἡμεῖς μεταχειρίζομεθα, εἴτε καὶ μὴ; Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὀρόμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δὲ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον. ἤδη μέντοι ποτὲ με καὶ ἔθραξε μὴ τι ἢ περὶ πάντων ταυτῶν· ἔπειτα ὅταν ταύτη στώ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μὴ ποτε εἰς τινα βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσῶν διαφθαρῶ· ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω. 130.e Νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὐπω σοῦ ἀντεῖληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήπεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμώσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν. Parm 130.e.4 to Parm 131.d.6 τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ, δοκεῖ σοι, ὡς φῆς, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον 131.a ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δικαῖά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι; Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη. Οὐκοῦν ἦτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; Καὶ πῶς ἂν; εἶπεν. Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς; Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, [ἐν εἶναι]; 131.b Ἐν ἄρα ὧν καὶ ταυτῶν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. Οὐκ ἂν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτῇ οὕσα πολλαχού ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδὲν τι μᾶλλον αὐτῇ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταυτῶν εἴη. Ἦδέως γε, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἐν ταυτῶν ἅμα πολλαχού ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγήσῃ λέγειν; 131.c Ἴσως, φάναι. Ἦ οὖν ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἴη ἂν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; Μέρος, Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἐστὶν αὐτὰ

τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστω ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἴη. Φαίνεται οὕτω γε. Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὃ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἐτι ἐν ἔσται; Οὐδαμῶς, εἰπεῖν. Ὅρα γάρ, φάναι· εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον 131.d τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα οὐκ ἄλογον φανεῖται; Πάνυ γ', ἔφη. Τί δέ; τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἔξει ὃ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται; Ἀδύνατον.

Parm 131.d.7 to Parm 132.b.11 Ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται ὃ δ' ἂν προστεθῆ τὸ 131.e ἀφαιρεθὲν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μεῖζον ἢ πρῖν. Οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε. Τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοὶ τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα; Οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὐ μοι δοκεῖ εὐκόλον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι. Τί δὲ δὴ; πρὸς τόδε πῶς ἔχεις; Τὸ ποῖον; 132.a Οἷμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοὶ δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγή εἶναι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ ἄλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τι αὖ μέγα φανεῖται, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; Ἐοικεν. Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ 132.b πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος. Ἀλλά, φάναι, ὃ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγί γνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχῆς· οὕτω γὰρ ἂν ἐν γε ἕκαστον εἴη καὶ οὐκ ἂν ἐτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο. Τί οὖν; φάναι, ἐν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; Ἀλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν. Ἀλλὰ τινός; Ναί.

Parm 132.c.1 to Parm 133.c.7 132.c ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; ὄντος. Οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὕσαν ἰδέαν; Ναί. Εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; Ἀνάγκη αὖ φαίνεται. Τί δὲ δὴ; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἢ ἄλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοὶ ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, φάναι, ἔχει λόγον, ἀλλ', ὃ Παρμενίδη, 132.d μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὃδε ἔχειν· τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἢ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. Εἰ οὖν τι, ἔφη, εἰσικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφομοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; Οὐκ ἔστι. Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἑνός τοῦ 132.e αὐτοῦ [εἰδούς] μετέχειν; Ἀνάγκη. Οὐ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ἦ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; Παντάπασι μὲν οὖν.

Οὐκ ἄρα οἷόν τε τι τῷ εἶδει ὁμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλω· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, 133.a καὶ ἂν ἐκεῖνό τω ὁμοιον ἦ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὁμοιον γίγηται. Ἀληθέστατα λέγεις. Οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τᾶλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ὃ μεταλαμβάνει. Ἔοικεν. Ὅραξ οὖν, φάναι, ὃ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται; Καὶ μάλα. Εἴ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἄπτη 133.b αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεὶ τι ἀφοριζόμενος θήσεις. Πῶς δὴ; εἰπεῖν. Πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φάναι, μέγιστον δὲ τόδε. εἰ τις φαίη μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γινώσκεισθαι ὄντα τοιαῦτα οἷά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἶδη, τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται, εἰ μὴ πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὢν ὁ ἀμφισβητῶν καὶ μὴ ἀφυῆς, ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν πραγματευομένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἔπεσθαι, ἀλλ' 133.c ἀπίθανος εἶη ὁ ἄγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι. Πῆ δὴ, ὃ Παρμενίδη; φάναι τὸν Σωκράτη. Ὅτι, ὃ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμοιο γῆσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἔτι εἶη; φάναι τὸν Σωκράτη. Καλῶς λέγεις, εἰπεῖν.

Parm 133.c.8 to Parm 134.c.12 Οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἶ εἰσιν, αὐτὰ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' 133.d ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπη δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὃν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα· τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἐφωτῶν ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτως. Πῶς λέγεις; φάναι τὸν Σωκράτη. Οἷον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἰ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστίν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότητος δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, 133.e ἐκείνου δοῦλός ἐστίν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δούλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρα ταῦτ' ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἔστι, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτὴ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τε ἐστὶ, καὶ 134.a τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά. ἢ οὐ μανθάνεις ὃ λέγω; Πάνυ γ', εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, μανθάνω. Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστι ἐπιστήμη τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἶη ἐπιστήμη; Πάνυ γε. Ἐκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἢ ἔστιν, ἐκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἶη ἂν ἐπιστήμη ἢ οὐ; Ναί. Ἡ δὲ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ' ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἶη, καὶ αὖ ἐκάστη ἢ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ' ἡμῖν 134.b ὄντων ἐκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι; Ἀνάγκη. Ἀλλὰ μὴν αὐτὰ γε τὰ εἶδη, ὡς ὁμολογεῖς, οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἷόν τε εἶναι. Οὐ γὰρ οὖν. Γινώσκεται δὲ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα; Ναί. Ὅ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν. Οὐ γάρ. Οὐκ ἄρα ὑπὸ γε ἡμῶν γινώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. Οὐκ ἔοικεν. Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ 134.c τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς

ιδέας αὐτὰς οὐσας ὑπολαμβάνω νομεν. Κινδυνεύει. Ὅρα δὴ ἔτι τούτου δεινότερον τόδε. Τὸ ποῖον; Φαίης ἂν που, εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ' ἡμῶν ἐπιστήμην, καὶ κάλλος καὶ τᾶλλα πάντα οὕτω. Ναί. Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; Ἀνάγκη.

Parm 134.d.1 to Parm 135.d.6 134.d Ἄρ' οὖν οἷός τε αὐτὸ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῶν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; Τί γάρ οὐ; Ὅτι, ἔφη ὁ Παρμενίδης, ὁμολόγηται ἡμῶν, ὃ Σώκρατες, μήτε ἐκεῖνα τὰ εἶδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῶν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἑκάτερα. Ὁμολόγηται γάρ. Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν 134.e ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῶν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῶν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκουμεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὐτὸ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπότηται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες. Ἀλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, ἢ θαυμαστὸς ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναι. Ταῦτα μέντοι, ὃ Σώκρατες, ἔφη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι 135.a ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἶδη, εἰ εἰσὶν αὐταὶ αἱ ιδέαι τῶν ὄντων καὶ ὀριεῖται τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος· ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε ὅτι μάλιστα εἶη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα, καὶ ταῦτα λέγοντα δοκεῖν τε τι λέγειν καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι. καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτῆ 135.b καθ' αὐτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον. Συγχωρῶ σοι, ἔφη, ὃ Παρμενίδη, ὁ Σωκράτης· πάνυ γάρ μοι κατὰ νοῦν λέγεις. Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δὴ, ὃ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐὼν 135.c ιδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἠσθηθῆσθαι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψει ἀγνοουμένων τούτων; Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι. Πρῶ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὃ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλὸν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν 135.d ἕκαστον τῶν εἰδῶν. ἐνενόησα γάρ καὶ πρόφην σου ἀκούων διαλεγόμενου ἐνθάδε Ἀριστοτέλει τῷδε. καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὀρμὴ ἢν ὀρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μὴ, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

Traducción del Diálogo Parménides, bajo la edición de J. Burnet.

Sócrates como es claro que eres digno de ser admirado por el celo que te impulsa en los discursos. Pues bien, dime ¿tú divides de este modo como dices, separando de un lado algunas especies tomadas en sí mismas, y separando de otro lado aquello que de ellas participan? Y que, ¿te parece a ti (ser) la semejanza tomada en sí misma se puede separar de la semejanza que tenemos; del mismo modo para el uno y la multiplicidad y todo lo que ahora escuchabas a Zenón? Para mi es así, dijo Sócrates ¿También tales (especies) son separadas, dijo Parménides así como la especie en sí de lo justo, de lo bello, de lo bueno y de todas las otras realidades de este género? Así es, respondió ¿pues bien, es que la especie de hombre separada de nosotros y de todos los que somos hombres, es decir la especie en sí misma, sea del hombre, del fuego, o del agua? En dificultad grave problema, respondió.

Frecuentemente, oh Parménides, me he encontrado sobre estas cosas, es decir, si es necesario hablar así (como se ha dicho) sobre estas cosas o si se debe hablar de modo distinto. O será también que respecto a estas cosas, Sócrates, es que podrían también parecer ridículas, como para el cabello, el fango y la inmundicia u otra cosa sin importancia ínfima, no será que te encuentras igualmente en dificultad si se tuviera que afirmar que existe una especie separada de cada una de ellas, aquella que sea distinta de la que nosotros tocamos con nuestras manos, ¿es así o no? De ninguna manera, dijo Sócrates, sino que estas cosas, así como las vemos, estas también existen.

Si se supiese que exista una especie de cada una de ellas, (esta suposición) sería demasiado absurda. Ya una vez me turbó el hecho que si tuviera que aplicar el mismo principio a todas las cosas. De modo que si me detengo en este punto, tendría que huir por miedo a perderme y caer en un abismo de estupideces. Pero si llego a este punto donde están estas cosas que ahora decimos que poseen la especie, paso el tiempo ocupándome en diatribas sobre aquellas.

Joven, eres todavía –dijo Parménides-, oh Sócrates, de modo que la filosofía todavía no se ha apoderado de ti como según mi opinión lo hará más adelante,

cuando ya no estimes indignas ninguna de estas cosas. Porque ahora te preocupas de prestar atención a la opinión de los hombres, esto debido a la edad. Pero dime de nuevo; tú opinas, como has dicho, que existen especies de las que estas cosas (que son diferentes de las especies) toman parte recibiendo de allí su propio nombre. Así por ejemplo, las cosas que participan de la semejanza son semejantes, y de la grandeza son grandes, y los que participan de la belleza y de la justicia, llegan a ser justas y bellas. Ciertamente, dice Sócrates ¿O no es que de toda la especie o de una parte de ella participa cada cosa que de ella toma parte? ¿O es que hay otra forma de participación que sea diferente de estas? ¿Y cómo podría ser? Dice Sócrates ¿Te parece a ti que toda la especie pudiera estar en cada una de la multitud de las cosas permaneciendo una y cómo sería? ¿Y qué cosa lo impediría, dice Sócrates, oh Parménides?

La especie es una e idéntica y estará presente al mismo tiempo a través de su totalidad en muchos que son separados y de este modo estará separada de sí misma. Y dijo: esto no puede ser, si, como el día es uno y es idéntico al mismo tiempo en muchos lugares y de ninguna manera se encuentra separada de sí mismo, así también cada una de las especies está en todas las cosas al mismo tiempo una e idéntica.

Con demasiada simplicidad, oh Sócrates, haces que la unidad sea idéntica al mismo tiempo y en muchos lugares, como si cubriendo con un velo muchos hombres ya decidieses que todo es uno, y que totalmente está en muchos, ¿O no es así lo que quieres decir? Efectivamente, respondió ¿el velo estará todo sobre cada uno, o será cada parte (una parte) lo que está sobre cada parte del hombre? Cada parte. Por lo tanto, oh Sócrates –dijo- las especies tomadas en sí son divisibles y cuanto toma parte en ellas participa de una parte, y de ningún modo es toda la especie la que está en cada una. Así me lo parece ¿O es que acaso querrás afirmar (oh Sócrates) que la especie que es una se pueda dividir verdaderamente en nosotros, y que sea todavía una? De ninguna manera, dijo. Considera este hecho, dijo: Si dividieras la misma grandeza y cada una de sus muchas cosas grandes será grande en base a la parte de grandeza que le ha tocado. Será una

parte que será más pequeña que la grandeza misma. ¿Acaso no te parece absurdo? Ciertamente dijo. Y entonces ¿cada objeto asumiendo una pequeña parte del igual habrá un algo que, aunque sea menor del igual tomado en sí mismo, hará que este objeto que lo contiene sea igual a otra cosa? ¡Imposible!

Pero si uno de nosotros tuviese parte de lo pequeño, lo pequeño en sí mismo será más grande ya que este pequeño es una parte suya y de este modo lo pequeño en sí mismo será más grande, y aquello a lo que se adjunte la parte sustraída, esto será más pequeño pero no más grande que antes. ¡Pero esto no puede ocurrir! Dijo ¿Cómo podrían tomar parte –dijo- oh Sócrates, las otras cosas de las especies, sino pueden tomar parte totalmente ni siquiera, ni de sus partes, ni de su integridad? No por Zeus, dijo, no me parece que sea fácil de ninguna manera dar una definición de cosa semejante ¿Y entonces qué? ¿Qué tienes que decir ante esto?

Creo que tú estás convencido que cada especie existe como una unidad por este motivo: ya que te parece que allí hay muchas cosas grandes, acaso te parece que hay una única e idéntica característica si las miras todas juntas, ya que piensas que la grandeza corresponde a la unidad. Lo que dices es verdad, dijo. Y por tanto, si del mismo modo diriges la mirada de tu alma sobre todas las cosas, sobre lo grande en sí, y sobre todas las cosas grandes, ¿Acaso no se manifiesta a su vez una única grandeza gracias a la cual todas estas cosas aparecen grandes? Así parece ¿Acaso se manifestará otra especie de grandeza que surge junto a la grandeza tomada en sí misma y junto a las cosas que participan de ella? Y sobre todas estas habrá otra especie, en virtud de la cual todas estas cosas serán grandes. Y cada una de las especies no será ya para ti única, sino que serán una infinidad.

Pero, como manifiestas, oh Parménides, dijo Sócrates, no será así si cada una de estas especies es un pensamiento, y no existe en otro lugar que en las almas, pues en ese caso, cada una (de las especies) sería por cierto una unidad. ¿Pero qué pues? Dijo ¿Cada pensamiento es uno, pero es pensamiento de nada? Esto es imposible, contestó ¿Pero es de algo? Sí ¿Es de algo o no lo es? Lo es de algo, ¿No será de algo al cual el pensamiento esté presente completamente en las cosas como lo está la especie? Sí. ¿No será la especie que se piensa que es uno y que también

está en todas las cosas? Por lo anterior también parece necesario. ¿Y qué entonces? Prosiguió Parménides, ¿No es pues para afirmar que las cosas participan de las especies que te parecen bien o bien que cada una de las cosas esté hecha de pensamientos y que ellas sean pensadas? Pero esto, dijo, tampoco es lógico, Parménides, más razonable me parece lo que voy a decir: estas especies a manera de paradigmas permanecen en la naturaleza, que las cosas se le parecen y son como imágenes de ellas y que la participación de las cosas en las especies resulte no ser más que una imitación de estas. Si pues (mencionó) una cosa se parece a la especie ¿es posible que la especie no sea semejante a su imitación, teniendo en cuenta que es una representación de ella? ¿O puede darse algún medio por el que lo semejante no sea semejante a su semejante?

No lo es, ¿Y lo semejante y su semejante no resultan imprescindible que participen de una y la misma especie? Desde luego. Y aquello por lo que lo semejante participa de lo semejante ¿No será la especie misma? Sin duda alguna. Por tanto no es posible pues, que algo sea semejante a la especie, ni que la especie sea semejante a algo, ya que así cerca de la especie surgirá siempre otra especie y si ella fuese semejante a algo aparecerá otra especie y nunca dejará de aparecer (surgir) otra especie nueva, si la especie se vuelve semejante a lo que de ella participa. Verdaderamente cierto. No es, por tanto que por la semejanza las cosas tomen parte de las especies, sino que conviene buscar otra forma de participación. Así parece.

¿Te das cuenta, pues Sócrates –dijo- de la gran dificultad si se define a las especies como siendo en sí y por sí? Desde luego. Y cerciórate bien, dijo oh Sócrates, de que por decirlo así aún no te has dado cuenta de la importancia de esta dificultad si conjeturas y diferencias las especies para cada una de las cosas que son ¿Cómo así? Dijo. Hay muchas dificultades, prosiguió, pero la más grande es esta: si alguien afirmase que las especies (tal como lo presentamos) no pueden ser conocidas, a quien dijera no podría mostrársele que se equivoca, a menos que quien le discute tuviera mucha experiencia y fuera ingenioso tanto así que esté dispuesto a seguir una detallada demostración partiendo de lejos, de otro modo,

sería digno de crédito quien pretendiese preguntar a las especies como incognoscibles. ¿Y por qué Parménides? Dijo Sócrates. Porque pienso, Sócrates que tú al igual que otro que mencione la existencia de una especie en sí y por sí para cada una de las cosas, se tendría que acordar, antes que nada que ninguna de ellas está en las cosas ¿Y cómo podría darse si sigue siendo en sí y por sí misma? Dijo Sócrates. Bien dicho, contestó.

Y bien, estas especies que son lo que son en su relación mutua tienen su ser en relación consigo mismas y no lo tienen con los que hay en nosotros, como semejantes o lo que sea, y de estos recibimos nosotros por la participación sus nombres. Estos asuntos que se dan en nosotros como homónimas de aquellos otros tienen su ser por su relación recíproca no con estas especies, y es de sí mismos y no de aquellos que reciben sus nombres ¿Cómo dices? Respondió Sócrates. Por ejemplo, dijo Parménides, si alguno de nosotros es señor o esclavo de alguien, no es señor del esclavo en sí o no es esclavo del mismo señor en sí, sino que, como es un hombre será señor o esclavo de este hombre. El señorío en sí es lo que es de la servidumbre en sí, asimismo la servidumbre en sí es servidumbre del señorío en sí. Las cosas que se dan en nosotros no tienen su fuerza de aquellas ni así aquellas respecto de nosotros, sino como digo, estas cosas son de sí mismas y relativas a sí mismas, de igual manera las que se dan entre nosotros. ¿O no comprendes lo que digo? Lo comprendo perfectamente, respondió Sócrates. ¿No será por tanto la ciencia (dijo) de aquella verdad en sí? Desde luego. Pero, a su vez cada una de las ciencias, lo será a su vez ciencia de cada una de las cosas que son de lo que cada uno es ¿O no? Sí. ¿Y la ciencia de nosotros, no vendría a ser, pues, de la verdad que está entre nosotros, y a la vez, cada una de las ciencias de entre nosotros no vendría a ser ciencia de cada tipo de cosas que están entre nosotros? Necesariamente. Pero a las especies en sí no las poseemos ni es posible que se puedan dar entre nosotros. No, en efecto. ¿Son conocidos por la especie de la ciencia en sí, los géneros, lo que es cada uno de ellos? Sí. Más nosotros no poseemos. No desde luego. No alcanzamos, en consecuencia, a conocer ninguna de las especies, dado que no participamos de la ciencia en sí. Parece que no. Por

lo tanto es incognoscible para nosotros lo bello en sí, lo que él es, como así lo bueno y todo aquello que podemos reconocer como especies que son en sí. Muy posible. Pero fíjate que hay algo más terrible. ¿Qué cosa? Diríase que, si hay un género de la ciencia en sí, sería mucho más exacto que la ciencia que hay entre nosotros, igual pasa con la belleza y todo lo demás. Sí. Y si hay otro ser que participa de la ciencia en sí, ¿No atribuirías a eso a dios que posee esa absoluta exactitud de la ciencia? Necesariamente.

Pero este dios que posee la ciencia ¿Es capaz de conocer las cosas entre nosotros? ¿Y por qué no? Porque –dijo Parménides-, nosotros convenimos Sócrates, que ni aquellas especies tienen la fuerza sobre las cosas entre nosotros, ni estas sobre aquellas, sino que se da entre sí mismas. Sí, convinimos. Y bien, si en dios se da el señorío absoluto en sí y la ciencia absoluta en sí, no puede darse ese señorío sobre nosotros, ni esa ciencia que está allí podría conocer sobre nosotros, de la misma manera nosotros no gobernamos sobre esa región, ni conocemos nada de lo divino por nuestra ciencia, como tampoco es posible por esta razón que, quienes están en esa región puedan conocer de asuntos humanos, aun siendo dioses.

Pero (dijo), el argumento es demasiado extraño, pues le priva a dios del saber. No obstante Sócrates –dijo Parménides-, estas y otras tantas más dificultades se encuentran enlazadas con las especies, si se admite la existencia de ellas y se define a cada especie como algo en sí. De modo que quien escuche se encuentre en dificultad y discuta no admitiendo las especies que son y si lo admite, es necesario que ellas sean incognoscibles para la naturaleza humana, y diciendo esto, pensará decir algo con sentido y será difícil convencerlo de lo contrario. Ciertamente (por un lado) el hombre perfectamente dotado es capaz de entender que hay para cada realidad un género y un ser en sí y por sí, (por otro lado) es aún más maravilloso aquel que ha descubierto y mostrado estas cosas, pueda enseñar a otros.

Estoy de acuerdo contigo Parménides –dijo Sócrates-, lo que dices ciertamente es lo que yo pienso. Sin embargo, oh Sócrates –dijo Parménides-, si alguien viendo estas dificultades dadas, no admite que hay especies determinadas para cada cosa,

no tendrá entonces adónde dirigir el pensamiento al no consentir que las características de cada una de las especies son siempre las mismas, lo cual se destruye la misma fuerza de la dialéctica. Y esto, al menos, es lo que tú has advertido por encima de todo. Es verdad, contestó. ¿Qué harás entonces con la filosofía? ¿Adónde podrás orientarte si recorres estas cosas? Me parece que no puedo ver camino alguno por el momento. Es que has dado rápido comienzo, oh Sócrates, antes de ejercitarte en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de estas especies. Esto es lo que pensé entenderte anteayer cuando conversabas aquí mismo con Aristóteles. Un bello y divino impulso te lanza hacia estos argumentos, pero profundiza y ejercítate más, a través de esta práctica que puede parecer inútil y que para la gente se puede considerar charlatanería, mientras eres joven. Pues de otro modo la verdad se te escapará.