

Las edades de Sócrates.

Una interpretación del *Parménides* a la luz de su estructura narrativa.

Lucas Díaz López

Departamento de Filosofía Teorética, UCM

1. Diálogos dentro de diálogos.

Lo primero que merece destacarse, desde un punto de vista narrativo-formal, en el *Parménides* de Platón es que la conversación filosóficamente relevante, la protagonizada por Zenón, Sócrates, Parménides y Aristóteles, no ocurre en el presente textual, en lo que llamaré “nivel dialógico primario”, sino que se encuentra desplazada de ese “ahora” que el texto presenta, siendo ofrecida al lector por medio de una serie sucesiva de narraciones incrustadas (*embedded narratives*) que la alejan temporalmente. Comenzaré formalizando esta cadena narrativa, para exponerla en su complejidad y poderme referir a ella más cómodamente en adelante.

La totalidad del texto consiste en la intervención de un sólo personaje, Céfaló, que refiere a una audiencia indeterminada todo el contenido del diálogo, es decir, el “relato” que el texto presenta. Este Céfaló-Narrador y su audiencia se encuentran en lo que he llamado nivel dialógico primario (ND1), protagonizando el “aquí y ahora” que el texto establece desde sí mismo. Dentro de este ND1 se monta, pues, un estrato narrativo-temporal distinto, un nivel narrativo primero, que es donde sucede el entero relato del diálogo y que se contrapone así al nivel narrativo 0 en el que se encuentra este primer narrador.¹

En ese nivel narrativo primero (NN1), Céfaló-Narrador cuenta cómo él (Céfaló-Personaje) y unos conciudadanos suyos acudieron a Atenas a escuchar el relato de las conversaciones entre Sócrates y Parménides. Adimanto y Glaucón les dirigen a su hermanastro, Antifonte, quien las conoce y se las contará. Pese a que en este nivel narrativo se establecen distintos niveles dialógicos yuxtapuestos (la conversación con Adimanto y Glaucón, y la posterior conversación con Antifonte), para los fines de este artículo se puede simplificar todo ello en un único nivel dialógico, ND2.² En este nivel, dialogan Céfaló-Personaje, Glaucón, Adimanto y Antifonte. En un determinado momento, Antifonte asume el papel del narrador, de modo que inaugura un nuevo nivel narrativo (NN2), en donde sucederá el resto del diálogo.

Este nuevo nivel narrativo es, quizá, el que parece implicar mayor complejidad narratológica. Lo que en él se cuenta es lo que Antifonte oyó de Pitodoro cuando era joven. Esto quiere decir que en NN2 se cuenta, meramente, un acto narrativo, un relato que consiste exclusivamente en la repetición de una narración; este estrato sería, pues,

¹ Genette, Gerard (1989): *Figuras III*, Barcelona, Lumen, pág. 284.

² Podría sostenerse, en efecto, que una diferenciación de niveles dialógicos en este nivel narrativo es necesaria no sólo para exponer en toda su complejidad la estructura narrativa sino para justificar una serie de precauciones hermenéuticas a la hora de comprender el relato de Antifonte. Con ello el ND2 se desdoblaría en ND2a, con Céfaló-personaje, Glaucón y Adimanto, y ND2b, donde se sumaría Antifonte. Cada nivel dialógico generaría en paralelo una diferente cadena narrativa. En cualquier caso, repito, los fines de este artículo no requieren de esta complejidad, con lo que me limito aquí a mencionarla sin desarrollarla en extenso.

un nuevo nivel narrativo, esto es, NN3. El carácter de mera repetición del relato de Antifonte-Adulto produce un solapamiento aparente de niveles narrativos (NN2-NN3), entre los cuales es necesario suponer un nivel dialógico distinto (*ND3) que representaría la conversación entre Pitodoro y Antifonte-Joven. La necesidad de esto se desprende del explícito uso durante la narración de *inquit*s del tipo “Pitodoro dijo” o “Antifonte dijo que Pitodoro dijo”, etc. En este soterrado NN3 se narran, por fin, las conversaciones entre Zenón, Sócrates, Parménides y Aristóteles.

Esto quiere decir, por lo tanto, que en NN3 se inaugura un nuevo nivel dialógico (ND4) entre esos personajes. Y esta es la conversación filosóficamente relevante que presenta de este modo tan enrevesado el texto.

Una vez se presenta de este modo el esquema narrativo, en toda su complejidad, surge inevitablemente la pregunta por la razón de este tipo de presentación. ¿Por qué lo filosófico, el diálogo relevante, se nos presenta “envuelto” en esta retorcida estructura narrativa? ¿Por qué esta presentación diferida? La pregunta se hará más acuciante si tenemos en cuenta que otros diálogos no se presentan con esta mediación indirecta.

2. Una posible tipología dialógica.

Daré por sentado aquí que los diálogos platónicos pertenecen a aquel “género literario” al que se refiere Aristóteles en la *Poética* con el nombre de *lógoi sokratikoi* y que emparenta con los mimos de Sofrón y de Xenarco.³ Dejando de lado tanto la cuestión problemática de la ausencia del personaje de Sócrates en las *Leyes* como la poca presencia de ese mismo personaje en diálogos como el *Sofista*, el *Político* o el *Timeo*, usaré a partir de ahora la expresión “diálogo socrático” como equivalente a la anteriormente empleada “conversación filosóficamente relevante”.

Pues bien, desde esta perspectiva, hay textos dentro de la obra platónica que presentan inmediatamente un diálogo socrático. El *Fedro*, el *Crátilo* o incluso la *Apología* son muestras de este tipo de diálogo al que, siguiendo la tradición, llamaré “diálogo mimético”. Es decir, un diálogo mimético se define por representar (“mimetizar”) directamente un diálogo socrático. A esta clase, se contrapone el “diálogo diegético”, el cual, como el *Parménides*, el *Banquete* o la *República*, presenta indirectamente, por medio de una narración (“diegesis”), el diálogo socrático, que aparece así bajo la forma de un relato analéptico.⁴

Quiero resaltar que esta distinción no podría eludirse reduciendo los diálogos miméticos a “narraciones” del propio Platón, dado que, primero, no es lo mismo el estatuto narratológico-literario que tiene un “autor” y el que tiene un “narrador”, y, segundo, si, pese a ello, se insistiera en destacar el factor “Platón” presente en los diálogos, debería añadirse que tan autor (y según esta óptica “narrador”) sería Platón en los diálogos miméticos como en los diegéticos, de modo que la distinción entre unos y otros, excluido el factor común, seguiría siendo pertinente. De aquí en adelante llamaré “nivel literario” al nivel en el que todo diálogo puede remitirse a Platón (contrapuesto al

3 *Poét.* 1447a30-1447b15

4 Sobre esta tipología, véase Morgan, Kathryn A. (2004): “Plato”, en: de Jong, Irene J. F.; Nünlist, Rene; Bowie, Angus (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Volume One, Leiden-Boston, Brill, págs. 357-376. También: Clay, Diskin (1992): “Plato's first words”, en: Dunn, Francis M.; Cole, Thomas (ed.), *Beginnings in classical literature*, Cambridge, Cambridge UP, págs.117-118.

“nivel del relato” o “nivel de los personajes”); en este nivel, por ejemplo, el *Parménides* se presenta como un texto escrito por un autor –Platón– dirigido a unos lectores –“nosotros”–, mientras que, desde el punto de vista del relato, lo que ocurre es una narración (por parte de Céfalo) dirigida a una audiencia indeterminada. Este nivel literario queda, pues, por fuera del relato y tratar de hacerse cargo de él supone afrontar la pregunta por la forma “diálogo” misma, no ya por el carácter diegético de algunos de ellos.

La distinción entre diálogos miméticos y diegéticos es, pues, consistente, y plantea la necesidad de interrogar por la peculiaridad de los segundos, dado que suponen una especie de “segundo grado” con respecto a los primeros. Esta pregunta debe ser respondida en la interpretación concreta de cada diálogo y sólo tras esta labor hermenéutica podría tratar de ser respondida en general. En cualquier caso, la tarea de este artículo se limita al *Parménides*.⁵ Recogiendo, por tanto, los elementos que he desarrollado, la pregunta queda entonces formulada en los siguientes términos: ¿por qué en el caso del *Parménides* el diálogo socrático no se presenta en el nivel dialógico primario? ¿A qué responde su carácter diegético?

3. Distancias temporales.

El distanciamiento temporal que moviliza la estructura narrativa de un diálogo diegético tiene el efecto obvio de convertir en hechos ocurridos en el pasado lo que, de otro modo, en un diálogo mimético simple, ocurriría en el “presente” del relato. Por lo tanto, se accede al contenido del diálogo socrático a través del prisma analéptico que impone el marco narrativo. No es algo que esté pasando “ahora”, sino algo que ya ha pasado y que pervive por medio del recuerdo del narrador de turno. Esta anámnesis, la narración del relato, ocurre en un “ahora” distinto cada vez y, en todo caso, siempre diferente del momento temporal que describe el relato. En el caso del *Parménides*, la ejecución de la narración se da, como hemos visto, en distintos niveles, que representan a su vez estratos temporales discontinuos, que podemos relacionar de un modo más concreto en función de las edades de sus integrantes.

Si se abstrae la presentación del texto, que se atiende a una regresión analéptica, y se atiende a la historia que se puede entresacar de ella, se obtiene una serie de estratos temporales, que se escalan en función de unas mínimas indicaciones cronológicas del texto. Paso a analizar ahora la relación cronológica entre los distintos estratos.

No hay, ciertamente, indicadores textuales de la diferencia temporal entre ND1 y ND2, más allá de la necesaria prioridad temporal de ND2 al presentarse como relato analéptico interno a ND1 (es decir, como NN1). Al final del artículo diré unas palabras sobre este desdoblamiento narrativo y su particular descontextualización.

Entre ND2 y ND3, sin embargo, sí hay una clara marca de distancia temporal, la que media entre la vida adulta y la juventud de Antífote, la distancia entre el momento (o momentos) en que escuchó el relato de Pitodoro y su actual

⁵ Para el caso concreto de este diálogo, me limitaré a añadir que dentro del tipo diegético pueden distinguirse dos amplios sub-tipos, en función del narrador que presenta el diálogo socrático: aquellos en los que el narrador es Sócrates y aquellos en los que no. Morgan (*op. cit.*) habla en estos casos de “*socratic narrator*” y “*disciple narrator*”, respectivamente; por mi parte, para tipificarlos propondría, siguiendo y ampliando la terminología de Genette, la denominación de diálogos “autodiegéticos” para aquellos en los que Sócrates relata su propia conversación y de diálogos “allogiegéticos” para aquellos en los que es otro el que narra el diálogo socrático. Este aspecto, sin embargo, no interesa aquí más que indirectamente, para dejar anotado que el *Parménides* cae bajo el subtipo allogiegético.

preferencia por los temas hípicas. Entre un nivel y otro, Antifonte se ha hecho adulto y ha tenido tiempo suficiente para templar su pasión juvenil por los discursos socráticos.

Entre ND3 y ND4 la distancia temporal no es clara. El tiempo transcurrido depende del nivel de elaboración del relato de Pitodoro que se adjudique a Antifonte. Este grado de elaboración es confuso ya que en ciertos momentos la narración posee el aspecto de una simple repetición mecánica de triple nivel (“Antifonte dijo que Pitodoro dijo”), pero en otros hay modificaciones referenciales por parte del narrador (menciones a Pitodoro en tercera persona, etc.). Señalo esto porque el principal marcador de diferencia temporal entre estos dos niveles se diluiría en esta duda: la mención de la juventud de Sócrates en ND4 es una clara alusión a que ya no lo es, de modo que indicaría la por lo menos madurez, si no muerte, de ese joven del que se va a hablar. Ahora bien, es obvio que, ya sea Pitodoro o Antifonte el que introduzca esa acotación sobre el personaje de Sócrates, la mención tiene ese efecto, de suerte que en un pliegue narrativo u otro se ha producido ese distanciamiento temporal y el “ahora” del texto, el ND1, se encuentra más acá de esa circunstancia, de la vida juvenil o de la vida sin más de Sócrates.⁶

Como puede apreciarse, la especificidad de cada estrato narrativo predispone a entender que, dado que Platón podría haber registrado la narración del diálogo socrático en cualquiera de estos momentos, el hecho de el texto recoja que sea de este modo, en este lugar, a esta audiencia, etc., todo ello ha de tenerse en cuenta a la hora de comprender el diálogo. En otras palabras, el marco narrativo insta al lector a asumir determinada recepción del diálogo socrático. Por lo tanto, la movilización temporal de contenidos que ejecuta la complicación estructural del *Parménides* produce unas coordenadas de recepción específicas para el entendimiento del relato. No sólo es ya que podría haberse aplanado la complejidad diegética y haberse presentado de un modo directo el diálogo socrático, sino que también podría haberse escogido cualquier otra pieza de la cadena narrativa, otro momento donde se narrase lo sucedido, como escenario “actual” del diálogo. Así pues, la diferencia de opción debe entenderse como hermenéuticamente relevante y el sentido específico de la elección textual ha de servir de guía para una comprensión del diálogo que no asuma ingenuamente la superfluidad de su aparato narrativo.

Centraré mi atención en la cuestión crucial de la edad de Sócrates, a sabiendas que con ello se prescinde del análisis de otros diferimientos temporales quizá igual de relevantes que éste, por ejemplo, el ya mencionado entre el Céfalos-narrador y el Céfalos-personaje o el desarrollo biográfico y formativo de Antifonte. Estos análisis son importantes para delimitar la significación global del diálogo y algo diré de ellos al final del artículo, pero enfocar el personaje de Sócrates permite, a su vez, ejemplificar de un modo más fácil el desplazamiento de perspectiva que supone un acercamiento como el que propongo, así como posibilita realizar conexiones con otros diálogos que presentan mecanismos análogos o que cobran un sentido distinto a la luz del esclarecimiento de esta figura juvenil de Sócrates.

6 Destaco lo de la posible muerte de Sócrates porque habría razones para darla por supuesta, al menos, entre los personajes de ND2: no sólo el hiato temporal que supondría la madurez de Antifonte permite esa conclusión, parece indicar en esa dirección también el hecho de que los clazomenios no se dirijan directamente a Sócrates en Atenas para preguntarle por sus conversaciones con Parménides sino que vayan buscando a alguien que las conozca. Guthrie extiende este razonamiento a los restantes participantes de la conversación, incluido Pitodoro, de modo que la conversación sólo perduraría en el recuerdo de Antifonte; véase Guthrie, William Keith Chambers (1984): *Historia de la filosofía griega*, vol. 5, Madrid, Gredos, p. 46. Ahora bien, dado que el texto no lo menciona expresamente y que para la interpretación que propongo no es necesario un compromiso con ello, dejo aquí en suspenso esta cuestión.

4. Un Sócrates distinto.

Mi tesis consistirá, pues, en que el propio texto, gracias al entramado narrativo que moviliza, ofrece unas coordenadas de recepción específicas para la comprensión del personaje llamado Sócrates que aparece en el diálogo socrático. Obviamente, sin la presencia distanciadora de ese dispositivo narrativo, el diálogo sería un diálogo mimético simple, donde Sócrates conversaría con Zenón y Parménides. Ahora bien, el carácter diegético del diálogo sitúa esta conversación en un pasado ya lejano y este diferimiento temporal remarca que el “actual” estado de Sócrates, sea la vida adulta, sea su defunción, no es el mismo que el de aquel “entonces”.⁷ Por lo tanto, se habla de ese Sócrates juvenil de un modo que presupone lo que posteriormente llegará a ser. El texto resalta de este modo el carácter juvenil, potencial, no formado, del personaje que pone en escena. Él no es aún el que será; y esto no lo dice un punto de vista externo al diálogo sino que es el propio marco narrativo el que señala explícitamente esta juventud, esta potencialidad, del personaje. En el texto se manejan dos figuras de Sócrates: una, la explícita, el personaje de ND4, un Sócrates marcado como joven; otra, la implícita, que actúa como un presupuesto del auditorio, la del Sócrates adulto que puede verse en otros diálogos. Lejos de ser arbitrarias o extra-dialógicas, estas condiciones de recepción se infieren del propio marco narrativo. El “Sócrates, por ese entonces, era aún muy joven” dicho por Antífonte o Pitodoro, remite a una consciencia plena, por parte del auditorio, de lo que Sócrates será y dibuja el horizonte global en el que insertar los aspectos parciales que exhibirá esa figura no desarrollada del personaje. Se trata de una suerte de “anticipación de la perfección” que nos suministra el propio texto. Así, por ejemplo, se verá a Sócrates no en su clásico papel de interrogador mayéutico, sino en el de su “víctima”, es decir, en el rol de joven grávido que es enjuiciado. De este modo, el propio texto impone una específica línea de lectura de esa figura y, si esto es cierto, permite descartar otras que no se ajustan a la comprensión del personaje y sus discursos como ejecuciones incompletas de algo que será posteriormente desarrollado.

La figura del joven Sócrates, de la juventud de Sócrates, al ser presentada desde el horizonte comprensivo de su madurez, desde un contexto de recepción en el que ya sabemos lo que Sócrates llegará a ser, no puede ser tomada de un modo aislado y consistente, máxime siendo una de las claves del diálogo, como veremos, el desplegar el potencial contenido en ese “momento” juvenil. El abuso hermenéutico que cometen algunos intérpretes al aislar la crítica parmenidea y tratarla como una crítica a una supuesta teoría de Sócrates (o de Platón) es en este caso doble: no es ya sólo que se haga abstracción del contexto dialógico en el que tal crítica se halla inserta (abuso por lo demás frecuente en la interpretación de muchos tramos de otros diálogos platónicos), sino que en este punto concreto aquello que es abstraído del curso dialógico es algo que en el diálogo mismo no tiene la consistencia de algo autónomo, sino que ha de verse a la luz de su anclaje en la figura global a la cual tiende o de la cual presenta un aspecto unilateral. El entero *Parménides*, por medio de su complejidad narrativo-formal, trata de exhibir la figura completa de Sócrates, poniendo ante los ojos del lector un “momento” de esa figura abstractamente “congelado”, por así decir, detenido, limitado, para posteriormente escenificar el desmoronamiento de esa abstracción, el momento de descongelación, la superación de esa limitación.

7 “Allí también llegó Sócrates, y con él algunos otros, unos cuantos, deseosos de escuchar la lectura de los escritos de Zenón, ya que por primera vez ellos los presentaban. Sócrates, por ese entonces, era aún muy joven [*sphódra néon*]” (127c).

La figura del joven Sócrates en ND4 es, así, una figura potencial, remitida a una *enérgeia* aún no cumplida. La perspectiva que impone el marco narrativo avisa de la incompletitud que caracterizará al personaje Sócrates que se presentará a continuación. A continuación, resaltaré los momentos de ND4 en los que se hace hincapie en esa parcialidad socrática, señalando el punto de detención de la figura y apuntando cómo entenderlos desde la perspectiva propuesta. A su vez, el diálogo socrático contiene indicaciones que, puestas a la luz de la hipótesis desarrollada, apuntan a la superación de esas limitaciones y confieren al diálogo una unidad de índole pedagógica o formativa.

5. Pecados de juventud.

Dos son, especialmente, los momentos en que se subrayan las limitaciones del joven Sócrates durante el diálogo socrático del *Parménides*: en un primer momento, ante Zenón, Sócrates confiesa, sin darse cuenta, sus propias limitaciones; en un segundo momento, se ve impelido a hacerlo por las interrogaciones del propio Parménides. Ambas limitaciones son aparentemente distintas, de modo que será preciso desglosarlas y entenderlas a la luz de las indicaciones del marco narrativo.

En su conversación con Zenón, Sócrates desempeña un papel propiamente “socrático”, esto es, ejerciendo de conductor del diálogo, de interrogador mayéutico, papel que, no obstante, abandonará en el subsiguiente diálogo con Parménides. Quiero resaltar ya, en razón de una argumentación posterior, que en ningún momento asistimos a una exposición “dialéctica” por parte de Zenón, sino que el relato nos inserta cuando Sócrates toma la palabra, recapitulando por su cuenta y riesgo los argumentos zenonianos. Sus objeciones a esta “dialéctica” implican, en un giro característico del personaje maduro, el imperativo de un paso al plano eidético, donde las determinaciones son tratadas por sí mismas.⁸ Sócrates hace así ver las limitaciones del planteamiento de Zenón, que se reduce a examinar las relaciones de los entes entre sí, y manifiesta así la necesidad de desplazar el punto de vista al terreno de los *eidē*. Este tránsito a lo entitativo, a lo ontológico, es frecuente en otros diálogos platónicos, pero aquí tiene la peculiaridad de agotarse en él mismo, de no proseguir en la indagación, de detenerse abruptamente. De pronto, el joven Sócrates manifiesta su asombro ante determinada posibilidad y parece estar impedido para avanzar en la línea que esa perspectiva asombrosa le ofrece.⁹ Aquello ante lo que se detiene Sócrates es ante la posibilidad de que los *eidē* establezcan relaciones también entre sí¹⁰. De este modo, al confesar el asombro que sentiría ante tal circunstancia, confiesa, al mismo tiempo, sus propias limitaciones.

En esta autoconfesión socrática se ha querido ver una especie de autocrítica platónica a ciertas posiciones que, supuestamente, serían expuestas en otros diálogos por el Sócrates adulto. Si esto fuese así, la limitación que aquí atribuimos a la juventud del personaje sería inherente al mismo, lo cual, además, sería coherente con el aparentemente escaso papel que tiene en los llamados “diálogos de vejez” (con la sospechosa excepción del

⁸ *Parménides* 128e-129a. Véase también *Eutifrón* 6d-e, *Menón* 72a-c, *Teeteto* 146c-e, etc.

⁹ *Parménides* 129b-c.

¹⁰ *Parménides* 129d-e.

Teeteto).¹¹ Según esta línea interpretativa, en otros tramos de la obra platónica, sobre todo en los llamados “diálogos de madurez” (*Fedón*, *Fedro*, *Banquete*, *República*), se sostendría una “teoría de las Ideas”, por así decir, inmovilista o rígida, en donde las determinaciones permanecerían estáticas y sin relación entre sí. O sea, algo similar a lo que en este punto parece estar defendiendo el joven Sócrates. En la hipótesis que aquí manejo, sin embargo, al Sócrates de esos llamados “diálogos de madurez”, o, sin más, al Sócrates maduro, no le convendrían las limitaciones que en este diálogo se le reprochan, dado que las propias coordenadas que plantea el diálogo predisponen a ver a este Sócrates y a sus discursos como una versión incompleta de sí mismo, es decir, del Sócrates adulto. Este punto, obviamente, habría que decidirlo en la discusión concreta de esos textos, y no puedo aquí dedicar mucho espacio a ello. Tan sólo señalaré que, en el caso de *La República*, el Sócrates del *Parménides* no representaría la posición extrema a la que se llega en el célebre tramo de símiles de los libros VI y VII, donde se caracteriza a lo dialéctico, a lo propio del diálogo, como algo que se sirve, precisamente, “de determinaciones en sí mismas, por sí mismas y hacia sí mismas, y que concluye en determinaciones” [*eidēs in autois di' autōn eis autá, kai teleutá eis eidē*].¹² Como he señalado, la indagación sobre los *eidē* queda interrumpida en la discusión con Zenón. Si hubiera que situar al Sócrates del *Parménides* en algún tramo de *La República* se aproximaría más bien a la determinación, estática y provisional, que se da de la “filosofía” en el final del libro V, en donde se plantea de un modo meramente yuxtapositivo la distinción entre la cosa y el *eidos*. Ni siquiera podría hablarse aquí de un Sócrates meramente dianoético, dado que lo “matemático”, más allá de ese punto de fuga que lleva dentro de sí y que remite a lo dialéctico, parece tener algún tipo de autonomía, sea cual sea, mientras que al joven Sócrates del *Parménides* en ningún momento se le concede esa entidad. El joven Sócrates encuentra su limitación en este punto: sólo apunta la necesidad de un viraje a lo ontológico, no trata con lo ontológico mismo. No es casual, desde luego, que a partir de entonces no vuelva a desempeñar el papel “socrático” en el diálogo. Esta detención juvenil le convertirá en el objetivo de la crítica parmenidea que pondrá de relieve, de nuevo, otros aspectos de la limitación del personaje.

En su primera andanada crítica, en efecto, Parménides sitúa a Sócrates ante lo que se ha venido a llamar el “problema de la extensión”: preguntado por la relación entre los *eidē* y las cosas nominadas por ellos, Sócrates confiesa que le resulta problemático concebir que haya determinaciones de ciertos entes (tipo “hombre”, “fuego”, “agua”) y que incluso es incapaz de pensar que las haya de algunos otros (tipo “pelo”, “barro”, “basura”).¹³ De nuevo surge una incapacidad, una detención, y de nuevo relativa a los *eidē*. Y, como en el punto anterior, también ha habido intérpretes que han visto en esta detención una evolución del pensamiento platónico, que culminaría, por ejemplo, en el *Timeo*, al incorporar el “mundo sensible” a la investigación eidética.¹⁴ También este asunto habría que discutirlo de un modo más detallado del que puedo hacer aquí. Apuntaré, solamente, que esta primera crítica

11 Ver, por ejemplo, la versión, que bien puede llamarse “tradicional”, que da Guthrie en su *Historia de la Filosofía griega* (op. cit., págs. 43-72). A su vez, Cornford señala que las objeciones de Parménides “van dirigidas contra la teoría tal como se encuentra formulada en el *Fedón*”; véase Cornford, Francis MacDonald (1989): *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, p. 133. También Migliori es de esta opinión, señalando que la teoría criticada es la del *Fedón*, *Banquete* y, sobre todo, *La República*; el carácter juvenil de Sócrates, según la interpretación de este autor, tiene que ver con que se maneje aquí una “teoría de las ideas” sin el recurso de la “protología”; véase Migliori, Maurizio (1990): *Dialektika e Verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, Milano, Vita e pensiero, p. 128.

12 *La República* VI, 511c

13 *Parménides* 130b-d

14 Véase Cornford, op. cit., p. 142-143.

parmenidea no es independiente del resto de andanadas del propio Parménides, antes bien, es un momento esencial de ellas y, por tanto, inseparable: el problema de la “extensión” conduce al de la “participación”, y la crisis de esta última noción hace surgir el problemático carácter de unidad de todo *eîdos*. El problema de la “extensión” es inseparable del proceso refutativo-mayéutico al que somete Parménides al joven Sócrates y en ese proceso, a la vez que se ponen de relieve las carencias del personaje, también se plantea su superación, vinculándolas, expresamente, a la condición juvenil del personaje. Por lo tanto, no serían limitaciones que se expresan en el nivel literario, como si el autor estuviese proyectando una “etapa de su pensamiento” en ese personaje, sino que son carencias y defectos que permanecen en el nivel del relato, que se adscriben intencionadamente a la representación de ese personaje y que se subrayan precisamente en relación a la figura global que el marco narrativo anticipa. Las predicciones que Parménides realizará sobre el joven Sócrates anuncian que éste dejará atrás esas limitaciones, de modo que, salvo que se demuestre lo contrario, cualquier aparición cronológicamente posterior (en el tiempo interno al relato de la vida de Sócrates que presentan los diálogos) de ese personaje ha de contar con esa superación.¹⁵

6. Parménides profeta.

En efecto, en el mismo momento en que realiza su crítica, Parménides elogia al joven Sócrates con palabras que volverá a repetir más adelante, al concluir el proceso mayéutico: en 130a-b declara lo “asombroso” de su “impulso” o “ardor” [*hormé*] hacia el *lógos* y en 135d reitera que es bello y divino ese “impulso” hacia los *lógoi*.¹⁶ De esta suerte, según el Parménides del diálogo, el joven Sócrates puede caracterizarse, ahora en positivo, por una “tendencia” o “impulso” hacia los *lógoi*. El *lógos*, precisamente, es aquello que junta, y a la vez separa, los dos respectos que Sócrates esgrime ante Zenón, la cosa y el *eîdos*, y en este primer arranque socrático ya he señalado cómo se delimita ese camino, aunque luego quede abortado. Parménides señala ese impulso como “bello y divino”, lo que vale tanto como decir que es algo en lo que comparece la belleza y la divinidad, o, si se quiere, que es un buen impulso, que es un impulso hacia la verdad. Si esto es así, se ha de suponer, desde la perspectiva que nos ofrece el marco narrativo, que es en la profundización de este “impulso” en donde radica la clave de que el joven Sócrates llegue a ser el que será. De hecho, en su célebre autobiografía intelectual del *Fedón*, Sócrates explicará su “segunda navegación en pos de la causa” en términos de “refugio en los *lógoi*”, subrayando expresamente la distancia de este modo de proceder respecto de la fijación óptica de causas de los “físicos”.¹⁷ Valga esta breve referencia para señalar las ventajas de un acercamiento como el que aquí propongo: entender estos halagos de Parménides como una suerte de “profecía”, nos pone ante una figura de Sócrates interdialogicamente coherente, de suerte que, recíprocamente, ilumina los textos donde aparece la figura adulta con una nueva luz.

¹⁵ W. Wieland, en su *Platon und die Formen des Wissens*, ha defendido la necesidad de atender a la “cronología ficcional” (*Cronologie fiktive*) interna a los diálogos a la hora de realizar una interpretación de ellos. Este artículo, al menos en lo referente al *Parménides*, sigue esta línea de investigación que Wieland apunta en su libro.

¹⁶ “-Sócrates -dijo [Parménides]-, ¡tú sí que eres admirable por el ardor [*hormés*] que pones en la argumentación [*epi tous lógous*]!” (130a-b) “Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos [*he hormé hèn hormàs epi tous lógous*]” (135d).

¹⁷ *Fedón* 99d-100a.

De hecho, anteriormente Parménides ha hecho de modo explícito una profecía sobre el joven Sócrates, relacionada además con la edad del personaje. Inmediatamente después de advertir el ya comentado “problema de la extensión” y antes de proseguir con la crisis de la noción de participación, se encuentra el siguiente texto:

“Claro que aún eres joven, Sócrates -dijo Parménides-, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud [*dià tèn hēlikían*], aún prestas demasiada atención a las opiniones [*dóxas*] de los hombres”.¹⁸

Nótese que Parménides reprocha al joven Sócrates el suponer ciertas diferenciaciones en los entes, que hacen, a unos sí y a otros no, merecedores de tener determinación o no. En efecto, el problema de la extensión ha puesto de relieve las dudas y el rechazo del joven Sócrates ante la posibilidad de que haya determinaciones de ciertos entes. El reproche de Parménides es la atención a ciertas distinciones (*dóxai*) sostenidas sin indagación previa. No se sostiene tesis alguna sobre la verdad o falsedad de esas distinciones, dado que este primer problema es el escalón que lleva a los siguientes y todo ello queda doctrinalmente irresuelto. En efecto, la posterior crisis de la noción de participación es una profundización en el problema de la extensión, lo cual quiere decir que no son independientes entre sí, ni tampoco lo es el subsiguiente problema de la unidad del *eídos*, de la unidad que es el *eídos*. Por decirlo brevemente, la noción de unidad sustenta la de participación y esta última suministra las claves de la extensión de los *eidē*. La presentación del problema no sigue, sin embargo, este orden deductivo, ya que parte de las fallas discursivas del joven Sócrates, esto es, ya que es una auténtica refutación mayéutica, que arranca de las tesis sostenidas por el otro. Ahora bien, este recorrido aporético es señalado por el mismo que augurará a Sócrates una suerte de superación del mismo. Las coordenadas del marco narrativo nos invitan, por lo tanto, a asumir que la profecía parmenidea se ha cumplido ya en la figura del Sócrates adulto, esto es, en el Sócrates del resto de diálogos. Y así, por ejemplo, podemos verle en el *Teeteto* hablando del “barro”, en el *Fedón* hablando del “fuego”, etc.¹⁹ pero, sin duda, lo más importante es que, en términos estrictamente semejantes a los del símil de la línea, el Sócrates adulto deja atrás el nivel de la *dóxa* para pasar al terreno “epistémico”, al terreno de lo dialéctico, donde la cuestión no es ya la de si este *eídos* es o no, sino la de qué es un *eídos*, en qué consiste que un *eídos* sea.

La superación de estas limitaciones es escenificada por el propio Parménides al proponer al joven Sócrates un ejercicio, una “gimnasia”, que ha de conducirle a dejar atrás sus carencias: se plantearán las distintas maneras de asumir una *hupóthesis* sobre la unidad, y se asistirá a su hundimiento.²⁰ Esta caracterización ejercitativa ya debe poner en sobreaviso de la artificialidad del “método” que se va a explicar: es algo “que da la impresión de ser inútil” y a lo que “la mayoría llama charlatanería” (135 d), una “ocupación insólita” (136 c) a la vez que una “pesada tarea”, no “de poca monta” (136 d), pero que no deja de ser un “juego”, aunque sea uno “laborioso” (137 b). En efecto, el proceder de Parménides en este tramo del diálogo es tan abstracto como lo es la dialéctica zenoniana. De hecho, el propio Parménides avisa de la identidad de procedimientos, aunque aplicados disyuntivamente a ámbitos distintos (135 d-e). La detención abstracta del proceso dialéctico por un lado, exige una continuación abstracta por el otro. La exhibición del método gimnástico está así dialógicamente exigida por la

18 *Parménides* 130e.

19 Véase *Teeteto* 147a, *Fedón* 105c.

20 Cfr. Martínez Marzoa, Felipe (2011): *Distancias*, Madrid, Abada, págs.49-52.

presencia abortada de su “otro”. Digamos: Parménides muestra al joven Sócrates la parte que le faltaría al proceder zenoniano, pero al mostrarla de un modo autónomo, esta parte aparece con el mismo “defecto” que se detectaba en el caso anterior. Ahora bien, el anciano Parménides se guarda de considerar esa “pesada tarea”, ese “cruzar a nado el océano de los *lógoi*”, como algo distinto de un ejercicio o un juego, como algo que pudiera tomarse en serio. El carácter ilustrativo-metodológico se hace patente en el exhaustivo tratamiento, en la presentación por parte del dialéctico de las propias *hypótheseis*, en la ausencia de digresiones, en la presencia de conclusiones, en la casi ausencia, la pasividad, del interlocutor, sus respuestas mecánicas de asentimiento que acercan ese tramo de texto al monólogo.²¹ Todo ello son elementos que no aparecen en las conversaciones socráticas que son siempre más flexibles, abiertas al interlocutor, al extravío, al derrotero. De ese modo, en el diálogo hay un cuidado de no hacer pasar por correctas metodologías que por unilaterales son incorrectas: la dialéctica zenoniana, como he señalado antes, no es mostrada más que en las palabras de su crítico Sócrates, y la parmenidea es presentada con las cautelas señaladas²². El diálogo, entonces, se estructura, por un lado, en un bloque donde se produce un tratamiento abstracto del ente, criticado por Sócrates, y, por otro, un tramo donde se produce un tratamiento abstracto del *eídos* como tal, aunque bajo la advertencia de estar asistiendo a un ejercicio.

Entremedias de estos dos bloques se encuentra, sin embargo, un auténtico proceso dialéctico, en el que a partir de determinadas *hypótheseis* sostenidas por el interlocutor, el “mayeútico” extrae las aporías de esa fijación, haciendo exhibir lo “anhipotético”. No entraré en detalles, pero los pasos sucesivos de la “crítica” de Parménides a la posición del joven Sócrates inciden en ir desvelando inconsistencias, por así decir, horizontales y mostrando, verticalmente, las *hypótheseis* que sustentan la *hypothesis* examinada. Esto es: cuando es criticada, por ejemplo, la noción de participación, se extraen las aporías que se desprenden de intentar comprender qué tipo de articulación es esa (plano horizontal), a la vez que va compareciendo que lo que hay en juego en esa noción es el carácter de unidad del *eídos* como tal (plano vertical). Del extraer las consecuencias, exhibir las inconsistencias, defender y mostrar las incoherencias, es inseparable el discernimiento de las *hypótheseis* “superiores” que “dan cuenta” (*lógon dídonai*) de las “inferiores”, que las articulan posibilitándolas. La dialéctica, el diálogo mismo, es ese proceso unitario que concluye mostrando lo “anhipotético”, lo que no puede ser puesto bajo *hypóthesis*. Y lo “anhipotético”, en el *Parménides*, es el *eídos* en cuanto tal, carácter que aparece al afrontar la “aporía más terrible”, la de la separación completa entre *eídos* y cosa que conllevaría la autonomía de ambos aspectos y, por tanto, la gratuidad del plano eidético, o, como allí se le llama, de “los dioses”.²³ Este argumento, pese a su índole terrible, no es

21 M. Migliori señala que es “una discusión sólo aparente, porque en realidad nos encontramos ante un monólogo de Parménides” (*op. cit.*, págs. 99-100). De hecho, Cornford (*op. cit.*, págs. 173-174) expone ciertas razones para suprimir la mayoría de las respuestas de joven interlocutor. Ahora bien, el carácter abstracto de esa conversación, el aspecto casi monológico, es esencial dentro de la interpretación que aquí propongo: al carácter abstracto de la “dialéctica” que desarrolla aquí Parménides le corresponde esa abstracción de elementos dramáticos que hace que los participantes en esa conversación queden reducidos al mero papel de interrogador y de interrogado. El abandono de la mezcla de narración y estilo directo usado hasta entonces y el empleo del estilo directo libre, esto es, estilo directo sin *inquit*, supone un tránsito hacia una artificial inmediatez que puede ser entendida como reflejo formal del pseudo-diálogo que se establece.

22 Además, justo es señalar que el propio Zenón corrige las apreciaciones de Sócrates sobre su obra diciendo que está escrita “con el afán polémico [*philonikían*] de un joven” y no “con el afán de fama [*philotimías*] de un adulto” (128e). La *timé* es la “honra” en el sentido de que esta supone presencia e influencia en la *pólis*; en ese sentido, para conseguir esa “honra”, las tesis zenonianas deberían tener una consistencia en sí mismas, cosa con la que el Zenón del diálogo no parece estar muy de acuerdo y prefiere señalar el carácter juvenil (es decir, incompleto, potencial) de ellas. Migliori señala que en esta contraposición entre un Zenón joven y el Zenón adulto aparece “el primer énfasis en la contradicción viejo-joven que está presente de un modo invasivo en este diálogo” (*op. cit.*, pág. 120).

23 Parménides 134d-e.

considerado en ningún momento como definitivo, ya que de la no admisión de la presencia de *eidē* en las cosas unitarias lo que se deriva es la incapacidad de pensar y la destrucción del dialogar. De hecho, la presentación parmenídea del argumento es idéntica a la pregunta que él mismo realiza al joven Sócrates al comienzo de su crítica.²⁴ En ambos casos, se parte de la posición yuxtapuesta de la cosa y el *eidos*, sólo que en el caso de la posición del joven Sócrates no es asumida como autónoma, mientras que en el de la “aporía más terrible” sí, aunque luego se muestre también como una posición inconsistente por sí misma. Del mismo modo que el principio de no-contradicción (“anhipotético”, también, él mismo) se afirma a pesar y por medio de su negador, aquí ocurre que el argumentador cuasi-gorgiano admite aquello mismo que trata de negar, ya que ello opera a un nivel implícito en su propia argumentación:

“–Pero, sin embargo, Sócrates –prosiguió Parménides–, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son [*eidē tôn óntōn*] y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una [*ti horieítai eidos henòs hekástou*], no tendrá adónde dirigir el pensamiento [*diánoian*], al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son [*idéan tôn óntōn hekástou*] es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica [*tèn tou dialégesthai dúnamin*]”.²⁵

De este modo, y tal como se describe el efecto dialéctico-mayéutico en el *Teeteto*, el *Parménides*, en consonancia con la perspectiva que suministra su marco narrativo, presenta en su diálogo socrático una suerte de *paideía* de Sócrates, el proceso por el cual el joven caracterizado por su impulso hacia los *lógoi* llegará a ser el que es.

7. Más sobre estructuras narrativas.

Espero haber mostrado en las páginas anteriores la fecundidad del acercamiento al diálogo que aquí he propuesto. Este planteamiento tiene la ventaja de no necesitar recurrir a demasiados elementos extra-textuales para explicar la función del marco narrativo con respecto al diálogo que es enmarcado por él. Y si bien es cierto que durante la exposición anterior he tenido que referirme a otros diálogos, ello ha sido fundamentalmente por mor de la brevedad del artículo, dado que, aunque podría parecer que la suposición de la figura completa de Sócrates es manejada en el texto, sin embargo, el movimiento entero del diálogo, si es cierta la propuesta de lectura aquí desarrollada, dibuja esa misma figura. El texto entero genera lo que en otros diálogos será la figura desarrollada de Sócrates y sitúa a ese personaje en sus aspectos juveniles parciales. El anclaje de esas limitaciones en la figura completa es encargado, por tanto, al “lector” del texto. Este punto podría parecer oscuro, pero es perfectamente coherente con lo que aquí he tratado de desarrollar: siendo un diálogo en el que, en líneas generales, se pone de relieve qué es eso que hace el Sócrates adulto, es decir, en el que se muestra lo que le falta al joven Sócrates para llegar a ser el que será, el *Parménides* es desde un principio un diálogo meta-dialógico, un diálogo que trata sobre el diálogo mismo.

Este distanciamiento del diálogo consigo mismo es lo que exige que se establezca una nueva distancia que de otro

24 Véase 129a: “Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿no crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza (...)”, y 133c: “Porque creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad que es en sí y por sí [*autén tina kath' hautēn hekástou ousían*] (...)”.

25 *Parm.* 135b-c. A confrontar con *Met.* IV, 4, 1006b5-10.

modo resultaría gratuita: la distancia que va desde la escucha del relato de Antifonte (ND2) a la narración de Céfalos (ND1). La cuasi-eliminación del sustrato dialógico-dramático que genera el tipo de presentación del *Parménides* requeriría, en efecto, ser examinada por sí misma; aquí sólo podré decir unas breves palabras. La narración global de Céfalos comienza sin que se haya indicado a qué viene, ni con qué motivo es contada; tampoco se informa de las circunstancias del acto narrativo, de sus coordenadas espacio-temporales; ni siquiera se delimita (ni indirecta o alusivamente) el tipo de auditorio, el narratario de la narración; el propio Céfalos, incluso, parece caer bajo esta indefinición, lo que ha hecho pensar a más de un intérprete que es un personaje ficticio.²⁶ Este tipo de presentación, dirigida a lo que llamaré “interlocutor anónimo mudo”, produce una inespecificidad narrativa que acerca al interlocutor a la figura del lector. La escritura, en efecto, se asemeja a este discurso inespecífico, descarnado, descontextualizado, de Céfalos. En ese sentido, esta presentación está más próxima al sustrato literario que es causante de ND1 (el “autor”), que a una narración intradialógica normal. Esta “neutralidad” de la forma narrativa hace resaltar la propia forma narrativa como tal. Como no supone ninguna diferencia con la presentación directa, una narración del tipo de la que realiza Céfalos en el *Parménides*, es una narración marcada, que presenta de un modo enfáticamente distanciados los contenidos textuales. En este caso, la discursividad de Céfalos, que le aproxima a la función autorial, apela a “nuestro” saber de lectores, a nuestro saber extra-textual, sobre la conducta y la actitud del Sócrates adulto, sobre su figura completamente definida. Es por ello que las apelaciones a otros diálogos no son en este sentido arbitrarias o externas.

Pero, se dirá, ¿qué tiene esto que ver con el “contenido filosófico”? ¿Qué relación guarda esto con la conversación concreta que mantienen Sócrates, Parménides, Zenón y Aristóteles? La dirección que esta investigación formal ha dibujado es clara: el diálogo socrático del *Parménides* es un diálogo sobre Sócrates, sobre lo dialéctico o sobre el diálogo mismo. Pero esto quiere decir, al mismo tiempo, que es un diálogo sobre el *eídos*, sobre cómo tratar con él. Ya he señalado que en los tres bloques se dibuja una metodología correcta, que he ilustrado con el símil de la línea. En cada bloque, nótese, se trata del *eídos*: sea por su falta en el análisis (Zenón-Sócrates), sea por un trato abstracto con él (Parménides-Aristóteles), sea, en fin, para dibujar la problemática de su noción, que resalta en su crisis su necesidad (Sócrates-Parménides). Lo que hace Sócrates, el diálogo, es el trato mismo con el *eídos* como tal. La pregunta por el *eídos* se confunde tan perfectamente con la marcha del diálogo que este tipo de diálogos que versan, de un modo abstracto y siempre indirecto, sobre las condiciones de la pregunta, sobre el “método dialéctico”, se presentan siempre diferidos, distantes, envueltos en procesos narrativos a veces muy complejos. En el *Fedón*, en el *Parménides*, en el *Teeteto*, de lo que se trata es del propio diálogo, de en qué consiste un diálogo: de quién es Sócrates, de lo que hace, de cómo lo hace. Entre el *Parménides* y el *Fedón*, entre sus conversaciones filosóficamente relevantes, se dibuja un arco que es la vida misma de Sócrates, de su juventud a su muerte, y, curiosamente, en ese trazo vemos dibujarse lo mismo, en potencia primero y luego en acto: la atención al *lógos* como lugar de articulación del *eídos* y la cosa, como eje cardinal a partir del cual realizar la búsqueda de la causa y

26 Véase Desclos, Marie-Laurence (2001): “L’interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon”, en: Cossutta, Frédéric; Narcy, Michel (eds.): *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Millon, págs. 69-93.

de la verdad, esa *alétheia* que no es posible encontrar y tener *noûs* de ella “sin el recorrido y la errancia por todos los caminos”, como señala Zenón en 136 e.

BIBLIOGRAFÍA:

- Clay, Diskin (1992): "Plato's first words", en: Dunn, Francis M.; Cole, Thomas (ed.), *Beginnings in classical literature*, Cambridge, Cambridge UP, pág.113-130.
- Conford, Francis MacDonald (1989): *Platón y Parménides*, Madrid, Visor.
- Desclos, Marie-Laurence (2001): "L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon", en: Cossutta, Frédéric; Narcy, Michel (eds.): *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Millon, págs. 69-93.
- García Landa, José Ángel (1998): *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción literaria*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Genette, Gerard (1989): *Figuras III*, Barcelona, Lumen.
- Halliwell, Stephen (2009): "The theory and practice of narrative in Plato", en Grethlein, Jonas; Rengakos, Antonios (eds.): *Narratology and interpretation: the content of narrative form in ancient literature*, Berlin-New York, De Gruyter, págs. 15-41.
- Guthrie, William Keith Chambers (1984): *Historia de la filosofía griega*, vol. 5, Madrid, Gredos.
- Martínez Marzoa, Felipe (1996): *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo.
- Martínez Marzoa, Felipe (2011): *Distancias*, Madrid, Abada.
- Migliori, Maurizio (1990): *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Milano, Vita e pensiero.
- Migliori, Maurizio (2000): "Tra polifonía e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone", en Casertano, Giovanni (ed.): *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo, págs. 171-212.
- Morgan, Kathryn A. (2004): "Plato", en: de Jong, Irene J. F.; Nünlist, Rene; Bowie, Angus (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Volume One*, Leiden-Boston, Brill, pp. 357-376.
- Pardo Torio, José Luis (2004): *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Peñalver Gómez, Patricio (1986): *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Velardi, Roberto (2000): "Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone", en G. Casertano (ed.): *La struttura del*

dialogo platonico, Napoli, Loffredo, págs. 108-139.

Wieland, Wolfgang (1982): *Platon und die formen des wissens*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

