

## La koinonía en Platón \*

Antonio Pedro Mesquita

Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa

**Resumen:** El presente artículo pretende defender la posición unitarista del pensamiento de Platón a través de un análisis del *Sofista* en su relación con otros diálogos medios y tardíos. Frente a aquellos que consideran que la koinonía es un motivo filosófico exclusivo del período tardío y que representa una ruptura con los diálogos del período intermedio, se busca defender cómo la koinonía en el *Sofista* no es una ruptura sino un desarrollo y una consumación de posturas platónicas que asoman desde los diálogos medios.

**Palabras clave:** Platón; koinonía; teoría de las ideas; Sofista; Fedón

**Abstract:** This paper aims to defend the unitarian position of Plato's thought through an analysis of the *Sophist* in its relation with other middle and late dialogues. Contrary to those who consider that koinonía is an exclusive philosophical motif of the late period and represents a break with the dialogues of the intermediate period, the text seeks to defend how koinonía in the *Sophist* is not a rupture but a development and a consummation of Platonic positions sustained since the middle dialogues.

**Keywords:** Plato; koinonía; theory of ideas; Sophist; Phaedon

---

\* Este artículo consiste en una versión revisada y actualizada de dos textos anteriormente publicados en portugués. La traducción para el español la llevaron a cabo María Elena Díaz, Graciela E. Marcos y Pilar Spangenberg, con quienes estoy muy profundamente agradecido.

La publicación de *The Sophistes and Politicus of Plato*<sup>1</sup> (1867) de Lewis Campbell provocó un viraje enorme en los estudios platónicos. Dicha obra asestó un golpe mortal a la atétesis hasta entonces dominante en el panorama hermenéutico del siglo XIX, dando paso a un análisis cronológico de la obra de Platón y a la aparición del abordaje genético o evolutivo de su pensamiento. Desde entonces se generalizó una interpretación del mismo según la cual los diálogos ubicados en el tercer período representarían una inflexión crítica en relación con el paradigma doctrinal imperante en los diálogos del período medio, determinado por la teoría de las ideas y por el conjunto de teorías asociadas a ella, dando pie así al abandono o por lo menos a una significativa alteración de dichas teorías. Con matices diversos y con diferentes énfasis, proponiendo en concreto múltiples y diversificadas lecturas, esta línea exegética llegó a dominar los estudios platónicos durante el siglo XX, así como la atétesis había dominado el siglo anterior. A pesar de esto, se perfiló una corriente, entonces muy minoritaria, de defensores de la unidad de pensamiento platónico, inspirados en el escrito pionero de Paul Shorey con ese mismo título: *The Unity of Plato's Thought*<sup>2</sup>.

Entre los diálogos del tercer período, siempre ha sido sobre todo el *Sofista* –tal vez junto al *Parménides*– aquel en el cual los partidarios de esa línea encontraron más material para defender una evolución del pensamiento platónico en el sentido de un rechazo o una radical transformación de la teoría de las ideas, apoyándose principalmente en la revisión a la que Platón somete en este diálogo el concepto de no-ser y en la introducción de la noción de “comunicación” o “comunidad” (κοινωνία) de ideas o de géneros (κοινωνία τῶν εἰδῶν, κοινωνία τῶν γενῶν), ambos considerados novedosos con respecto al paradigma doctrinal anterior y hasta incompatibles con él.

Como unitarista convencido y declarado, nunca me conformé con este punto de vista acerca del diálogo o del pensamiento platónico en general y traté de expresar esto en el primer estudio que llevé a cabo sobre Platón en 1991<sup>3</sup>. Sin embargo, solo recientemente pude expresar este punto de vista, por así decirlo, *urbi et orbi*, en una publicación dedicada al análisis del concepto de

210

---

<sup>1</sup> Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1867.

<sup>2</sup> Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1903.

<sup>3</sup> Publicado en 1995 bajo el título *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias* (Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda).

no-ser en el *Sofista*, titulada “Plato’s Eleaticism in the *Sophist*: the Doctrine of Non-Being”<sup>4</sup>. En ella he intentado mostrar que la noción de no-ser introducida en este diálogo no es de hecho contradictoria con la que brindan los diálogos del período medio ni tampoco con la noción eleática de no-ser, sino más bien el resultado de llevar a ambas hasta sus últimas consecuencias. No obstante, al final del artículo reconocí que los resultados a los que había arribado debían dar paso a una “verificación del efecto que provoca, sobre la teoría de las ideas, la añadidura de la ‘comunidad de los géneros’ tal como la expone el *Sofista* y, a través de ella, a una consideración más general de su alcance y su significado en el interior del pensamiento platónico”<sup>5</sup>. Esa promesa es la que tengo la intención de empezar a cumplir con este artículo. En consecuencia, intentaré demostrar que la doctrina de la *κοινωνία τῶν εἰδῶν* introducida en el *Sofista* no determina el abandono ni ninguna modificación sustancial de la teoría de las ideas, sino que incluso está prefigurada en los diálogos del segundo período. Por evidente falta de espacio y tiempo, queda fuera de nuestro objeto un análisis independiente de la doctrina misma de la *κοινωνία* y una demostración de su compatibilidad y armonía con la teoría clásica de las ideas.

## I.

El problema al que nos enfrentamos puede formularse de la siguiente manera: ¿puede la doctrina de la *κοινωνία* propuesta en el *Sofista* determinar el rechazo o la modificación radical de la teoría de las ideas tal como la encontramos expuesta en los grandes diálogos del período medio –*República*, *Fedón*, *Simposio*, *Fedro*–, particularmente en la caracterización de las ideas habitual en ellos, por medio de una nueva concepción eminente o exclusivamente relacional? La respuesta que propongo es negativa por dos razones principales. Veamos la primera.

En los diálogos del período medio encontramos una caracterización constante de las ideas basada en la afirmación –hiperbólicamente asumida– de su absoluta unidad, identidad y permanencia, en oposición a las cosas particulares

---

<sup>4</sup> “Plato’s Eleaticism in the *Sophist*: the Doctrine of Non-Being”, en: Bossi, B. y T. Robinson (eds.), *Plato’s Sophist Revisited*, Berlín: De Gruyter, 2013, pp. 175-186.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 186.

que de ellas participan, que son siempre múltiples, diversas y cambiantes<sup>6</sup>. Así lo testimonia emblemáticamente el final del pasaje del ascenso del *Banquete*: “En primer lugar, lo bello es siempre, ni nace ni perece, ni crece ni decrece; además, no es bello aquí y feo allí, ni unas veces sí y otras no, ni bello en relación a una cosa y feo con relación a otra, ni bello en este sitio y feo allí, en tanto bello para unos y feo para otros. Mas lo bello tampoco se presentará como si fuese un rostro o unas manos, ni nada de aquello de lo que participa un cuerpo, ni como un enunciado o un conocimiento, ni como algo que es en otra cosa –por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en cualquier otro lugar– sino que es en sí y por sí, siempre idéntico consigo mismo mientras que todas las otras cosas bellas participan de él, de una manera tal que la generación y la corrupción de los otros no le causa aumento ni disminución, ni en nada le afecta”<sup>7</sup>.

Ahora bien, en el *Sofista* esta caracterización no es abandonada: lo que se afirma, correlativa o complementariamente, es la capacidad que poseen algunas ideas de participar en otras, en los modos y dentro de los límites explicitados en el diálogo. Sin embargo, esta participación entre las ideas, que constituye la *κοινωνία*, no alcanza su propia naturaleza, que permanece irreductible. La *κοινωνία* es una capacidad de relación yuxtapuesta a la naturaleza absoluta, por así decirlo, de cada una de las ideas. Así lo expresa el Extranjero, en el momento mismo en que describe los diversos modos en que la *κοινωνία* se puede dar: “...una idea única extendida en todos los sentidos a través de muchas, cada una única y dispuesta separadamente; muchas, mutuamente diferentes, rodeadas desde fuera por una sola; una idea única contenida en su unidad a través de muchas totalidades; y muchas delimitadas separadamente en todos los sentidos”<sup>8</sup>. Esta distinción entre dos puntos de vista (el punto de vista absoluto, marcado por la unidad absoluta de cada una de las ideas, y el punto de vista relativo, expresado por la *κοινωνία*) reaparece, explícita o implícitamente, a lo largo de todo el diálogo:

1. en 244b-245e, antes incluso de que surja expresamente el tema, donde se retoma la diferencia desarrollada en el *Parménides* entre un uno “puramente uno” y un uno “que es”;

---

<sup>6</sup> Sin querer ser exhaustivo, y tan solo a modo de ejemplo: *Fedón* 65b-67b, 74a-76e, 78c-80b, 92ae, 103b; *Banquete* 210e-211e; *R. V.*, 475e-480a; VI, 501b; VII, 525d-526b; *Fedro* 247ce, 249bc; cf. *Timeo* 27d-28a, 48e-49a, 51b-52c.

<sup>7</sup> *Banquete* 210e6-211b5.

<sup>8</sup> *Sofista* 253d5-9 (los subrayados son nuestros).

2. en 252d, ya en el contexto de la exposición de la *κοινωνία* donde, como parte de su propia comprensión, se afirma la irreductibilidad ontológica del movimiento y el reposo, posición profundizada en 254d-256b mediante la distinción expresa entre la unidad que cada idea mantiene consigo misma y la posibilidad de coparticipar con otras;

3. en 257a, donde la afirmación de la comunidad del ser con las otras ideas va acompañada de la declaración de que él no se confunde con estas, sino que es –para repetir la sugestiva traducción de Diès– “su único sí mismo”<sup>9</sup>;

4. en 258b-c, donde se afirma una naturaleza propia del no ser;

5. y finalmente en 259a-b, donde se resume todo el argumento y se insiste expresamente en la diferencia entre los dos puntos de vista.

En rigor, las mismas consecuencias parecen resultar de otro diálogo situado en la tercera fase del pensamiento platónico, el *Filebo*, donde este tema, a pesar de que no está expresamente tematizado, emerge tácitamente a partir de las reflexiones iniciales sobre el problema de lo uno y lo múltiple, en el contexto de la exploración que llevará a la descripción de la dialéctica.

El pasaje en cuestión es complejo pero crucial. Se trata de la declaración de Sócrates cuando explica a Protarco lo que parece ser el verdadero desafío contenido en el problema de lo uno y lo múltiple, a saber, aquel que atañe a las unidades reales (“el hombre-uno, el buey-uno, lo bello-uno y lo bueno-uno”<sup>10</sup>) y no a las unidades “que nacen y perecen”<sup>11</sup>, es decir, la que se ocupa de la unidad de ideas y no de la unidad de las cosas particulares. Procurando plantear la cuestión en toda su generalidad, Sócrates dice: “En primer lugar, es necesario considerar si semejantes unidades [μονάδας] verdaderamente son; luego, cómo es que estas, siendo cada una siempre una y la misma y sin admitir ni la generación ni destrucción, son sin embargo firmemente esta unidad, pero hay, después de esto, que suponerla en las cosas que llegan a ser y son ilimitadas, sea dispersa y convertida en múltiple, o bien toda ella separada de sí misma, o que, por una y la misma cosa viniera a ser simultáneamente en lo uno y en lo múltiple, parecería por cierto lo más imposible de todo”<sup>12</sup>.

Pasando por alto los múltiples problemas de interpretación que este pasaje suscita, es importante recordar solo su objetivo expreso –formular lo

---

<sup>9</sup> “Lui [l’être], en effet, n’est pas eux, mais il est son unique soi”: ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτό ἐστιν (257a5). Seguido por Cornford: “it is its single self”.

<sup>10</sup> *Filebo*. 15a4-6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 15a1-2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 15b1-8.

que para Sócrates constituye el verdadero problema de lo uno y lo múltiple– y los términos exactos en que se lo lleva a cabo.

Ahora bien, si no se hace ninguna referencia a la eventual problematidad de la coexistencia de unidad y la multiplicidad en las cosas sensibles (que, por otra parte, ya había sido señalada antes como ilusoria e infantil)<sup>13</sup>, tampoco se hace referencia alguna a la dificultad derivada de la coexistencia de unidad y multiplicidad en las ideas en tanto tales, de las que se declaró que es “cada una siempre una y la misma”. Por el contrario, toda la aporía parece residir, según Sócrates, en el hecho de que para que haya multiplicidad sensible es necesario que la misma idea, siendo una, de algún modo se multiplique, de forma tal que el fenómeno de la participación requiere que una misma cosa, permaneciendo una, sea al mismo tiempo múltiple. Así pues, el problema de lo uno y lo múltiple no se plantea aquí ni en el nivel de los sensibles ni en el nivel de las ideas, sino en el nivel de la operación por la cual los sensibles llegan a ser a partir de las ideas. Se plantea, pues, en el nivel de la participación, exactamente del mismo modo y en los mismos términos en que se da en los diálogos del período medio.

En este sentido, el pasaje del *Filebo* confirma y amplía el *Sofista* en dos direcciones diferentes: en primer lugar, mostrando que la unidad de la idea no es en tanto tal afectada por su pluralización en el único proceso de multiplicación que el diálogo reconoce, es decir, la multiplicación en lo sensible (“cómo es que estas, siendo cada una siempre una y la misma y sin admitir ni la generación ni destrucción, son sin embargo firmemente esta unidad”); en segundo lugar, al sugerir que el problema de la multiplicidad se sitúa con pleno derecho no con respecto a las ideas ni con respecto a las cosas particulares, sino con respecto a la constitución de las cosas particulares en tanto tales, es decir, con respecto a la participación (“pero hay, *después de esto*, que suponerla en las cosas que llegan a ser y son ilimitadas, sea dispersa y convertida en múltiple, o bien toda ella separada de sí misma...”).

Ni el *Filebo* ni el *Sofista* parecen dar razones para suponer cualquier ruptura con la caracterización clásica de las ideas en el segundo período. A lo sumo, lo que parece afirmarse en estos dos diálogos es una mayor insistencia en la relación de la idea con las cosas particulares, desempeñando así la *κοινωνία* un papel que faltaría determinar. Ahora bien, estas conclusiones concuerdan en todo con la evidencia de los últimos diálogos, los que, sin testimoniar un

---

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 14bc.

abandono puro y simple de la teoría de las ideas<sup>14</sup>, tampoco sugieren en este punto una modificación sustancial, aceptada la coexistencia –aunque aquí solo formalmente postulada– de dicha caracterización y de la noción de comunidad de los géneros.

## II.

Sin embargo, frente a esta primera razón, se yergue pronto una segunda: no solo la *κοινωνία* no afecta en nada la descripción canónica de las ideas, sino que no añade ninguna novedad sustancial al contenido de los diálogos medios.

De hecho, los principios generales de *κοινωνία τῶν γενῶν* están claramente presentes, aunque en forma menos desarrollada, en por lo menos tres de las principales obras de exposición de la teoría de las ideas y sobre todo en el *Fedón*, donde constituye toda la estructura del último argumento a favor de la inmortalidad del alma (102a-105b). Allí, se anticipan los grandes trazos con los que la comunidad de los géneros reaparecerá en el *Sofista*. Es cierto que esa anticipación no es completa ni exhaustiva, pues no se ocupa, como hará este último diálogo, de la enunciación formal de una red completa de relaciones, posibles o necesarias, unívocas o biunívocas, entre géneros, sino tan solo de acentuar la relación necesaria y unívoca que determinados γένη mantienen entre sí y, en particular, de señalar la imposibilidad de relación que algunos mantienen con los contrarios de los otros (así, la nieve con el calor, el tres con el par, etcétera). Pero también es cierto que el objetivo del *Fedón* no es desarrollar o tematizar tal doctrina, como sí sucederá en el *Sofista*, y por ende es suficiente que en él se anticipen –a escala de los problemas y preocupaciones teóricas que lo ocupan– los principales aspectos que la doctrina irá a asumir en este último diálogo, como de hecho sucede<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> De lo que dan fe el *Timeo* en su totalidad, el *Filebo* (15a-17a, 52c-54c, 58a-59d, 61de, 62a), las *Leyes*, además de, dando por supuesto que son ambas genuinas, la *Carta VI* (322d) y toda la digresión filosófica de la *Carta VII* (pero también *Político* 269d-270a).

<sup>15</sup> Este hecho ha sido reconocido por estudiosos de Platón, al menos desde Natorp (*Platos Ideenlehre*, p. 288) y Räder (*Platons philosophische Entwicklung*, p. 332). Sin embargo, la mayoría de ellos asume la anticipación en un sentido estrictamente literal, es decir, cronológico, admitiendo, a veces, que cohabite con una evolución y una modificación de la perspectiva platónica acerca de las ideas. Para mí, por el contrario, la anticipación de la *κοινωνία* patente en el *Fedón* y en los restantes diálogos medios significa, apenas, que ya se encuentra allí inseparablemente presente en el pensamiento platónico, puesto que se trata de un elemento constitutivo de la teoría de las ideas, como en su día, y de modo pionero, observó Shorey, al declarar “the obvious fact that Plato always recognized the ‘communion’ of ideas, and argued it at length in the *Sophist*, only because pedants were obstructing the way of logic by denying it” (Shorey, P., o.c., p. 36, n. 244).

Sin embargo, el carácter controvertido de este pasaje exige una discusión un poco más detallada.

En efecto, se pueden adoptar dos estrategias diferentes para rehusarse a encontrar una anticipación de la doctrina de la *κοινωνία* del *Sofista* en el último argumento de la inmortalidad del alma del *Fedón*: una consistiría en negar que en este se encuentre una verdadera *κοινωνία τῶν εἰδῶν*, esto es, que el argumento hable de una relación *entre ideas*; otra consistiría en considerar que el pasaje apenas admite un tipo muy limitado de comunidad entre las ideas y excluye aquella que constituye justamente la novedad del *Sofista*, a saber, una interparticipación de contrarios. De la primera se seguiría una perspectiva radical respecto del carácter anticipatorio del *Fedón*, absolutamente refutado; de la segunda, una perspectiva mitigada, reconociéndole un estatuto anticipador, al mismo tiempo que subrayando aspectos innovadores del *Sofista*.

Comencemos por la primera. Ciertamente, se puede argumentar que lo que está en juego en el último argumento de la inmortalidad del alma del *Fedón* es una mera relación entre cosas sensibles, o bien una relación entre las cosas sensibles y las ideas, respecto de la cual Sócrates había dicho (con una interesante elección de palabras) no saber si interpretarla como *παρουσία* (presencia) o como *κοινωνία*<sup>16</sup>. Sin embargo, parece claro que de los dos grupos de ejemplos utilizados en el argumento (el de la nieve y el frío y del fuego y lo caliente; el de lo tres y lo impar), el segundo no deja dudas de que implica una relación entre ideas. En cuanto al primero, aunque podría ser interpretado en la línea sugerida por la objeción, puede también ser interpretado en sentido contrario, tanto por la circunstancia de que el fuego aparece como una idea en varias obras platónicas<sup>17</sup> como por la forma ambigua en que la cuestión se presenta en el propio *Fedón*<sup>18</sup>. Platón dice que no solo “la propia idea” (*αὐτὸ τὸ εἶδος*) posee su designación, sino “otra cosa” (*ἄλλο τι*) que, no siendo “aquella” (*ὁ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο*), tiene siempre, sin embargo, su “forma” o “carácter” (*ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν ἅει*). Esto quiere decir: no solo la idea cuyo nombre es *F* merece ese nombre, sino también algo que no es *esa* idea. La indeterminación de *ἄλλο τι*, al no darse ninguna indicación del tipo de entidad involucrada, así como la frase *ὁ ἔστι οὐκ ἐκεῖνο* (“que no es aquella”), permite tanto la identificación de *ἄλλο τι* con una cosa sensible, en cuyo caso el pasaje implicaría una referencia a la relación entre las cosas sensibles y las ideas, como pretendía

---

<sup>16</sup> *Fedón* 100d5-6.

<sup>17</sup> Por cierto, del último período: ver *Timeo* 51bc y *Carta VII* 342d (ver *Parménides* 130cd).

<sup>18</sup> Cf. *Fedón* 103e2-5.

la objeción, cuanto una identificación de ἄλλο τι con *otra idea*. De hecho, en ὁ ἔστι οὐκ ἐκεῖνο, no se dice que no es una idea, sino simplemente que no es *aquella idea*.

Sin embargo, existe una buena razón para la dificultad que encontramos en la comprensión de este pasaje: tal es el carácter constitutivo y no accidental de la ambigüedad que afecta las nociones involucradas. Para comprenderlo mejor, recordemos brevemente el argumento del *Fedón*. Desde un punto de vista estructural, podemos identificar los siguientes pasos:

1. Ningún contrario puede ser o recibir su contrario, sea considerado en sí mismo (αὐτό), sea considerado en las cosas (ἐν ἡμῖν): siempre que se aproxima su contrario, solo le resta retirarse o perecer<sup>19</sup>.

2. No solo el contrario merece su propia designación, sino también alguna otra cosa, a saber, aquello en que él reside necesariamente: por ejemplo, lo impar reside necesariamente en el tres, tal como el frío en la nieve, y por eso el tres se puede llamar impar y la nieve llamarse fría<sup>20</sup>.

3. En consecuencia, no solo cada contrario no puede recibir su contrario, sino que tampoco puede recibirlo aquello en lo que el contrario necesariamente reside, quedándoles a ambos, una vez más, o retirarse o perecer: así, el tres no puede recibir lo par y la nieve no puede recibir el calor; frente al calor, la nieve presumiblemente perece (y el frío presumiblemente cede el lugar), así como frente a lo par desaparecen conjuntamente el tres y lo impar<sup>21</sup>.

4. Ahora bien, como el alma comporta necesariamente la vida y la muerte es lo contrario de la vida, el alma no puede recibir la muerte<sup>22</sup>.

5. De este modo, así como lo que no puede recibir lo par es impar, lo que no puede recibir lo justo, injusto, y lo que no puede recibir lo culto, inculto, así también lo que no puede recibir la muerte es inmortal<sup>23</sup>.

6. Por lo tanto, cuando la muerte sobreviene, el alma, no pudiendo perecer, se retira muriendo apenas lo que en la cosa hasta entonces animada era ya mortal<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> La alternativa se presenta con una amplia variedad léxica a lo largo del texto, y siempre con recurso a este tipo de lenguaje harto expresivo: φεύγειν (“huir”, 102d9); ὑπεκχωρεῖν (“retirarse”, “ceder el lugar”, *ibid.* y 104c1); ἀπέρχεται (“alejarse”, “partir”, 103a1); ὑπέξειναι (“retirarse”, “desaparecer”, 103d11); en todos los casos, siempre presentado a la par de ἀπόλλυται, “perecer”, “destruirse”.

<sup>20</sup> *Fedón* 103c-104b.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 104b-105b.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 105cd.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 105de.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 105e-107a.

Como es evidente, en los variados ejemplos de los cuales Sócrates se sirve a lo largo del argumento, se registra el siguiente patrón en común: si X participa necesariamente de Y y además Y es el contrario de Z, entonces no solo el propio Y no participa de Z, sino que tampoco X participa de Z. Así, si el tres participa necesariamente de lo impar y lo impar es lo contrario de lo par, no solo el propio impar no participa de lo par sino que tampoco el tres participa de lo par; del mismo modo, si la nieve participa necesariamente de lo frío y lo frío es lo contrario del calor, entonces no solo el propio frío no participa del calor, sino que tampoco la nieve participa del calor.

De que, en este patrón, aquello de lo que se participa (impar, par, frío, caliente) son ideas, no queda ninguna duda. Esto se desprende de la misma noción platónica de participación, en la cual la idea es siempre aquello de lo cual el participante participa, como también del propio lenguaje profusamente usado por Platón a lo largo del argumento, al recurrir a expresiones tan marcadamente reconocibles como *αὐτὸ τὸ ἐναντίον*, *αὐτὸ τὸ μέγεθος*, etcétera, y a lo cual ni siquiera falta, en un pasaje ya citado, el uso explícito del término *εἶδος* cuando, significativamente, procura obtener una lección general de la discusión sostenida. Por otro lado, Sócrates distingue explícitamente entre contrarios y cosas que tienen los contrarios<sup>25</sup>, tornando claro, de este modo, que cuando habla de aquellos (impar y par, frío y caliente), está hablando de ideas y no de cosas particulares.

Sin embargo, es necesario preguntarse, en este mismo ejemplo: los participantes (tres, dos, nieve, fuego) ¿son también ideas o son cosas sensibles?

Procuremos razonar de la siguiente manera. De acuerdo con el argumento, la nieve es fría porque participa (necesariamente) de la idea de frío, pero presumiblemente es nieve porque participa de la idea de nieve. Del mismo modo, esta fogata es caliente porque participa (necesariamente) de la idea de calor, pero presumiblemente es una fogata porque participa de la idea respectiva. Ahora bien, esas otras ideas, aquellas que el diálogo no menciona expresamente, a saber, las ideas de nieve y de fuego, ¿qué relación tienen, dentro de la lógica con la que está comprometido el diálogo, con las ideas que este efectivamente menciona como las ideas de frío y caliente? ¿Será que el texto no permite una respuesta? Diría que sí y que esa respuesta está insinuada en la necesidad que Sócrates, sin nunca justificarlo, atribuye, por primera vez en el *Fedón*, a determinado tipo de participaciones, aquellas tipificadas allí en la relación entre la nieve y el frío y entre el fuego y el calor.

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, 103ac.

En efecto, ¿por qué motivo –se puede legítimamente preguntar– la nieve participa *necesariamente* del frío? ¿Por qué motivo el fuego participa *necesariamente* del calor? ¿Cuál es la justificación de la necesidad que caracteriza estas participaciones en concreto, relativamente a otras que no la verifican, como por ejemplo la participación de Fedón en la grandeza o la participación de Sócrates en la pequeñez, en la medida en que aquel es grande, pero no necesariamente grande, y este es pequeño, pero no necesariamente pequeño?

En la lógica que preside el diálogo como un todo, e incluso en este pasaje, la respuesta parece tener que ser: esta fogata participa necesariamente del calor tal como este copo de nieve participa necesariamente del frío, *porque el propio fuego participa del calor y la propia nieve participa del frío*. La razón de la necesidad radica en la participación *entre las ideas*, del mismo modo que la razón de la existencia está en la participación *en las ideas*.

Por esto, cuando a lo largo del argumento se habla de la nieve o del fuego, esto es, de los participantes de la participación, es de las ideas *y* de las cosas sensibles, indisociablemente, que siempre se habla. La ambigüedad de la que dimos cuenta hace poco es de hecho constitutiva y tal vez deliberada. En este sentido, si bien es cierto que el argumento presupone la participación entre cosas sensibles e ideas (esta hoguera participa de la idea de calor, aquella nieve participa de la idea de frío), no es menos cierto que también presupone la participación entre ideas (el mismo fuego participa en la idea de calor y la propia nieve participa de la idea de frío) y aquella, la participación entre cosas sensibles e ideas, además, solo a causa de esta última.

Podemos concluir, por tanto, que en el pasaje en cuestión del *Fedón* nunca es solo una relación entre las cosas sensibles la que está en juego, y que si en él está presente la relación entre las cosas sensibles y las ideas, está también presente la relación entre las ideas mismas, lo que es suficiente para mostrar que este diálogo ya reconoce una genuina *κοινωνία τῶν εἰδῶν* y eliminar así la amenaza de la primera objeción.

### III.

219

Veamos ahora la segunda objeción. A primera vista, parece forzoso convenir que el *Fedón* niega la posibilidad de una interparticipación de contrarios<sup>26</sup> mientras que, en el *Sofista*, esta puede ser interpretada como una

---

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 103c, 105a.

de sus consecuencias principales. Así, por ejemplo, cuando concluye que el no-ser es<sup>27</sup> y el ser no es<sup>28</sup>, o cuando permite inferir que, tal como sucede con todos los géneros, lo mismo es otro en relación a todos los otros y lo otro es lo mismo en relación consigo mismo (254e, 255e, 256ab)<sup>29</sup>. Cabe, sin embargo, atender más profundamente a lo que aquí está en juego.

Un elemento constante de la doctrina de la *κοινωνία* en el *Sofista* es la afirmación de que no todos los géneros se comunican o se “combinan” o “mezclan” con todos los restantes<sup>30</sup>. Admitamos, pues, que en el marco de esta doctrina, por lo menos *algunos* géneros contrarios no pueden por naturaleza comunicarse. Tal afirmación no es, por lo demás, difícil de sostener, dado que es ese el caso, por ejemplo, de dos contrarios que ocupan un lugar destacado en la demostración de la *κοινωνία*, a saber, el movimiento y el reposo, cuya incomunicabilidad es incluso la base sobre la que se funda aquella demostración<sup>31</sup>.

Por su lado, la lección del *Fedón* se constituye igualmente en torno de tres pares de contrarios: lo grande y lo pequeño, el frío y el calor, lo par y lo impar.

¿Será que tales contrarios son justamente del tipo de aquellos que, como el movimiento y el reposo del *Sofista*, no pueden participar entre sí? ¿O será, inversamente, que la posición del *Fedón* se asume como general? Y, en este último caso, ¿vendrá esa generalidad a ser impugnada por el *Sofista*?

En cuanto a la primera pregunta, aparentemente nada impediría una respuesta positiva. De hecho, el *Fedón* no nos habla sino de algunos casos de contrariedad, por lo tanto no parece legítimo atribuirle, basándose solo en ellos, la tesis de la incomunicabilidad de los géneros contrarios.

Es innegable, sin embargo, que la lección del *Fedón* pretende asumir un sentido general. Y la prueba de que así sucede es que solo de este modo ella puede pretender extender sus consecuencias a lo que se encuentra verdaderamente en discusión, a saber, la imposibilidad de coexistencia del alma con la muerte. Además, el texto no se limita a afirmar, en los términos habituales de la teoría de las ideas, que el contrario nunca *será* para sí mismo contrario, sino también que “el contrario no *recibirá* a su contrario” (τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεται)<sup>32</sup>,

---

<sup>27</sup> Cf. *Sofista* 258bc, 259ab.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, 258bc, 259ab.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 254e, 255e, 256ab.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 252e, 254bc, 256b.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 252d, 254d e 255e. El pasaje de 256b, que aparenta negarlo, es meramente hipotético y lleva a cabo, por así decirlo, una reducción al absurdo.

<sup>32</sup> *Fedón* 105a2.

modalización que parece suponer un alcance general de la incomunicabilidad de los géneros contrarios.

Nos hallamos, pues, en la situación prevista por la segunda opción: aquella en que la doctrina del *Fedón* es interpretada, sea intencional o contextualmente, como una doctrina general. La interrogación que se impone es, en consecuencia, la siguiente: ¿habrá en el *Sofista* algo que contradiga esa posición del *Fedón*? Una vez más, la respuesta debe ser negativa.

En efecto, no solo el diálogo no aduce ninguna proposición general sobre el asunto, sino que además los dos únicos ejemplos en que nos podríamos basar para defenderla (lo mismo y lo otro, el ser y el no ser) no son representativos de lo que se pretende afirmar. En el caso de la relación ser/no ser, porque del no-ser se dice explícitamente que no se trata de cualquier contrario (ἐναντίον) del ser sino tan solo de un ser otro (ἕτερον)<sup>33</sup>. En el caso de la relación mismo/otro, porque en ella se proyecta, en realidad, la misma enseñanza: cuando, tanto en los términos del *Sofista* como en los del *Fedón*, se dice que un contrario participa de su contrario, se dice que él se torna contrario de sí mismo; pero, cuando en el contexto del *Sofista* decimos que lo mismo es otro, no lo declaramos otro en relación a sí mismo y, por tanto, contrario a su propia naturaleza, sino otro en relación a todos los otros y, por consiguiente, lo mismo consigo mismo (la conclusión es semejante para la proposición “lo otro es mismo”). Mismo y otro no son contrarios en el contexto del *Sofista*, sino, en cierto sentido, dos caras de la misma moneda, para usar la feliz expresión de Paul Seligman<sup>34</sup>.

También en este punto, por lo tanto, lejos está el *Sofista* de contradecir o refutar al *Fedón*. Antes bien lo confirma, prolonga y completa.

Extendiendo ahora el análisis a otros diálogos medios que anticipan el *Sofista* según la perspectiva de la κοινωνία, sería necesario decir otro tanto de un importante pasaje del Libro V de la *República*, donde se hace intervenir igualmente esta noción con un estatuto y una función semejantes a los de dicho diálogo, acaso más vagos o indecisos, pero en el que se postula todavía más claramente la κοινωνία como un momento segundo en relación a su determinación intrínseca<sup>35</sup>: cada idea es en sí misma una (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι),

---

<sup>33</sup> Cf. *Sofista* 257bc, 258a, 258e-259a.

<sup>34</sup> Que explica, de este modo, por qué razón mismo y otro no son contrarios: “... he [Plato] recognized sameness only in relation to self (i.e. he only recognized what we should call self-identity) and difference only in relation to other. Thus sameness and difference are two sides of one coin, as it were – complementary notions, and difference from other and sameness with self are mutually implicative” (*Being and Not-Being*, p. 64; ver también pp. 65, 71-72, 75).

<sup>35</sup> Cf. *República* 476a.

pero manifiesta múltiples aspectos (φανταζόμενα πολλά φαίνεσθαι) gracias a su combinación (κοινωνία) con las acciones (τῶν πράξεων), con los cuerpos (καὶ σωμαίων) y de unas con otras (καὶ ἀλλήλων)<sup>36</sup>.

Finalmente, la misma enseñanza se desprende de las descripciones de la dialéctica en el *Fedro*<sup>37</sup>, donde no solo encontramos un flagrante parentesco terminológico con el lenguaje de la κοινωνία (el juego constitutivo de unidad y multiplicidad, la capacidad de distinguir lo singular en el conjunto y el conjunto en lo singular, el doble movimiento de συναγωγὴ y διαίρεσις como condición del pensar y del decir, la división por especies según las articulaciones naturales,

<sup>36</sup> Algunos autores (por ejemplo, Owen, G., “A Proof in the *Peri Ideon*”, en: *Logic, Science and Dialectic*, p. 174, n. 33, y Nehamas, A., “Participation and Predication in Plato’s Later Thought”, p. 343) niegan toda relación de este pasaje con el sentido de la κοινωνία del *Sofista*. El argumento es que la ἀλλήλων κοινωνία refiere, en este punto de la *República*, la mera inherencia de diversas ideas a un mismo particular y no una interparticipación de las ideas. Este argumento me parece poco sólido: el cruce entre las ideas está explícitamente contenido en la afirmación de una ἀλλήλων κοινωνία, independientemente del uso que Platón entiende hacer de esta noción en el caso vigente. Por otro lado (aunque no podré desarrollar esta cuestión aquí), distinguir entre la interparticipación de las ideas y su inherencia conjunta en un determinado particular supone la existencia real de una diferencia entre ambas cosas, lo cual es altamente discutible. Owen añade, aún, otra objeción al carácter anticipador de este pasaje, recordando que el comentario de Platón se insiere en un contexto de enunciación de ideas contrarias (lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, etcétera) y que, sin embargo, “good and bad cannot ‘communicate’ in the *Sophist* sense” (*ibid.*). Esto es obviamente verdad, pero el primer miembro de la argumentación de Owen –que el comentario platónico se refiere a ideas contrarias– es indebidamente interpretado por él. De hecho, cuando Platón distingue ideas contrarias como bello y feo, justo e injusto, etcétera, y a continuación afirma que “cada una de ellas es una, pero aparece siempre con múltiples aspectos por su comunión con las acciones, con los cuerpos y las unas con las otras”, de ninguna manera está implicando una combinación entre estos contrarios como tal, sino que, por el contrario, se está sirviendo de los ejemplos de estas ideas para mostrar más intuitivamente la unidad de cada una de ellas por oposición a la combinación en la que surgen implicadas en las acciones, en los cuerpos y con otras ideas, no necesariamente las que son precisamente contrarias (obsérvese, además, que el pronombre recíproco se encuentra en el plural y no el dual, y que este se usa habitualmente para referir más de dos cosas, contrariamente a lo que interesaría a la interpretación de Owen, para la cual ἀλλήλων debería indicar específicamente la combinación de dos ideas contrarias entre sí y no la combinación de cada una de ellas con otras). Esto queda bien patente en un pasaje intermedio que Owen omite, en el cual Platón toma las ideas contrarias expresamente para mostrar que, “si son contrarias, son dos”, y que “si son dos, cada una de ellas es una”, lo cual aclara perfectamente la estrategia de su argumentación: tomar las ideas contrarias para subrayar la unidad de cada una de ellas; mostrar que esa unidad es correlativa a una posterior combinación “con las acciones, con los cuerpos y las unas con las otras”. Finalmente, prepara el terreno para toda la discusión que se avecina, señalando como escopo de la filosofía la idea como tal, en su unidad, y no en su ulterior combinación. Para la defensa de un sentido técnico de κοινωνία en este pasaje específico, ver también Shorey, P., *The Unity of Plato’s Thought* p. 36, n. 244, y su edición de la *República*, pp. 516-517; Cherniss, H., *Aristotle’s Criticism*, p. 216, n. 128; *The Riddle of the Early Academy*, p. 6 y pps. 80-81; Stefanini, L., *Platone*, v. II, p. 199, n. 2; Festugière, A.J., *Contemplation et vie contemplative*, p. 100, n. 4; Ross, D., *Plato’s Theory of Ideas*, p. 37; Vaz, L., *A Dialéctica das Ideias no Sofista*, pp. 124-125; Allen, R., *Plato’s Parmenides*, p. 88; Benitez, E., *Forms in Plato’s Philebus*, p. 58.

<sup>37</sup> Cf. *Fedro* 265c-266c, 270c-271b, 273de, 277bc.

etcétera), sino que es también la comunidad de géneros que está necesariamente supuesta como condición del movimiento de ascenso y de descenso dialéctico a través de los géneros y de sus relaciones recíprocas<sup>38</sup>.

Ante lo que acabamos de decir, parece acertado concluir que el *Sofista* no solo no contradice los diálogos medios sobre la perspectiva de la *κοινωνία*, sino que además en cierto modo no hace más que explicitar y profundizar algo que ya se perfila en la teoría clásica de las ideas.

En conclusión, la doctrina de la *κοινωνία* expuesta en el *Sofista* no impide la relación entre las ideas, de las que constituye incluso el marco posibilitador, sino que impide una comprensión puramente relacional de la idea, que se impusiera o amenazara su caracterización en el interior de aquella teoría, la cual está, por el contrario, expresamente asumida. Más aun, la doctrina de la *κοινωνία* es anticipada en diversos momentos cruciales de la propia exposición de la teoría de las ideas, de la cual, en última instancia, representa un vector constitutivo.

Recibido: 11/11/2017

Aceptado: 10/12/2017

---

<sup>38</sup> Apelt (*Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 87) reconoce el carácter anticipador de estos dos diálogos y Gomperz lo sigue explícitamente en este punto (*Griechische Denker*, v. II, 17, n. 445, p. 606), aunque no está de acuerdo con él en lo referente a la consideración de que “die Ideenlehre im Sophisten keine Umwandlung erfahre” (p. 607). Relativamente al pasaje del *Fedro*, Diès comparte la opinión de estos dos autores (ver *La définition de l'être*, pp. 90-91), así como, implícitamente, Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 268) y Kucharski (*Aspects de la spéculation platonicienne*, pp. 263ss, 342, 350ss, 373-376), para lo cual se inspira en la lección de Robin (*Platon*, pp. 87-89). Pero véase, también, otras anticipaciones semejantes en las descripciones de la dialéctica del *Fedón* (101de) y de la *República*, y también en el *Crátilo* 438d-440e, a las que se podría añadir la flagrante semejanza entre la descripción del “palomar” en el *Teeteto* 197d y la descripción de la *κοινωνία* en el *Sofista* 253d. Lo mismo tal vez se pueda afirmar acerca de las discusiones sobre la ἀρετή en el *Protágoras* (329b-333d) y en el *Menón* (71e-79e) y a propósito de la relación entre justicia y piedad en el *Eutifrón* (11e-12e), donde surge el problema de la unidad y de la diversidad, siendo incluso, en el primer caso, uno de los principales tópicos en debate, lo cual permite suponer la admisión o la postulación tácita de una relación entre “géneros” desde una fase muy remota del pensamiento platónico, una hipótesis que el método seguido en el *Gorgias* 462b-466a simultáneamente confirma, amplía y refuerza, llevando incluso E. R. Dodds, en su edición del diálogo, a considerar este pasaje como “an early example of that interest in systematic classification which is so prominent in *Sophist* and *Politicus*” y a declarar tajantemente que “it already employs, as those dialogues do, the method of διαίρεσις” (*Plato Gorgias*, p. 226, comentario a 463e5-466a3; ver. Allen, R., *Plato's Parmenides*, p. VIII). La defensa del carácter constitutivo de la *κοινωνία* en el seno del pensamiento platónico y de su presencia desde los primeros diálogos, tácita en este último punto en Shorey y Cherniss, pero explícita en Allen, también fue llevada a cabo por Prior, el cual, además del *Fedón*, menciona explícitamente el caso del *Eutifrón* (cf. *Unity and Development*, pp. 17, 59, 154).

*Bibliografia*

- Allen, R.E., *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Mineápolis: University of Minnessotta Press, 1983.
- Apelt, O., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig: Teubner, 1891.
- Benitez, E., *Form in Plato's Philebus*, Assen: Van Gorcum, 1989.
- Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1867.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York: Russell & Russell, 1944.
- Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley: University of California Press, 1945.
- Cornford, F., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres: Routledge, 1935.
- Diés, A., *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris: Vrin, 1932.
- Dodds, E.R., *Plato's Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Festugière, A.J., *Contemplation et vie contemplative*, Paris: Vrin, 1936.
- Gomperz, Th., *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie Philosophie*, Leipzig: VonVeit, 1909.
- Kucharski, P., *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris: B-Nauwelaerts, 1971.
- Mesquita, A.P., *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.
- Mesquita, A.P., "Plato's Eleaticism in the Sophist: the Doctrine of Non-Being", en: Bossi, B. y T. Robinson (eds.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlín: De Gruyter, 2013, pp. 175-186. <https://doi.org/10.1515/9783110287134.175>
- Natorp, P., *Platos Ideenlehre*, Hamburgo: Meiner, 1922.
- Nehamas, A., "Participation and Predication in Plato's Later Thought", en: *Review of Metaphysics*, 36 (1982), pp. 343-374.
- Owen, G.W.L. "A Proof in the Peri Ideon", en: Nussbaum, M (ed.), *Logic, Science and Dialectica*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Prior, W.J., *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Londres/Sydney: Croom Helm, 1986.
- Rader, H., *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig: Reubner, 1905.
- Robin, L., *Platon*, Paris: Alcan, 1935.
- Seligman, P., *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, La Haya: M. Nijhoff, 1974.
- Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1903. <https://doi.org/10.2307/2177378>
- Stefanini, L., *Platone*, 2 v., Padua: Cedom, 1939.
- Vaz, L., "A dialéctica das Ideias no Sofista", en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. X, 23 (1954), pp. 122-163.