

Koinōnía, Dynamis y Justicia

Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Perú

Neither the *koinōnía tōn eidōn* nor the conception of being as a ‘*dynamis tou paschein kai poiein*’ (*Sph.* 248c8) upon which it is based is a real innovation because we find a *koinonía* of forms in the *Republic* (476a, 500c). However, the connection between these ideas and the notion of justice has not been explored. 1) Organized by the form of the Good, the *koinonía* of the *Republic* is an intrinsically just *kosmos* which functions as the paradigm of personal and political justice (472c, 462c, 443c). 2) The form of the Good is conceived as the highest *dynamis* (*R.* 509b8) of a hierarchical order in which every being has a *dynamis/physis* to fulfill its *ergon* (*R.* 346a1-3, 351a1-352d2, 352d9-354a9, 359b9-13) and to achieve its *aretē*. These ideas mentioned in the *Republic* are developed further in the *Parmenides* by replacing the model of immanence with the model of justice: every Form “does its own” (*Prm.* 150a7-b1). Conceiving the Form as an agent, I suggest, leads Parmenides to propose a more fundamental form of *koinōnía* (*Prm.* 158d3-8), which allows him 1) to save the unity of the Form and 2) to link the causal function of the Good—its *dynamis*—with the notion of unity. Thus, the purpose of this paper is to show that justice, *dynamis*, and *koinōnía* are mutually implied in the *Republic*, *Parmenides*, and *Sophist*.

koinonía, dynamis, physis, justice, unity.

I

Aunque la κοινωνία τῶν εἰδῶν y la concepción del ser como “cierta potencia de actuar o padecer” que le sirve de fundamento (*Sph.* 247e-248c; 254c5) no son una innovación, sino una cuestión de énfasis en los diálogos platónicos,¹ su relación con la noción de justicia ha sido poco atendida.² Es, empero, manifiesta en *R.* 500c3-5, donde se dice que las Formas οὐτ’ ἀδικοῦντα οὐτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων y se conservan en un orden κατὰ λόγον.³ Simultáneamente se afirma aquí la eterna autoidentidad de las Formas y la necesaria interacción que implica su integración en un orden intrínsecamente justo y racional que, como tal, necesariamente es conforme al fundamento, la Forma del Bien.⁴ Por ello, este orden constituye el “paradigma

1 Cf. Adam 1902, I, 363-364; Mesquita 2018; Ferrari 2000; Gonzalez 2011, 92-93.

2 Una excepción es Schwabe 2001, 119-120. Cf. Gutiérrez 2022.

3 Cf. Grg. 507e.

4 La expresión κατὰ λόγον abole el λόγου δεῖται de *R.* 449c7-8. Cf. Gutiérrez 2002, 48.

divino” que imita el filósofo que actúa como demiurgo de las virtudes en la vida pública y privada (R. 500d4-9). Por ende, en la medida en que son justos, los ámbitos eidético, psíquico y político constituyen, cada uno, una multiplicidad integrada y gobernada por un principio rector; respectivamente, la Forma del Bien, el alma racional y el filósofo gobernante. Sin embargo, mientras que lo inteligible se comporta siempre de este modo, el filósofo tiene que instaurar ese orden en el alma y en la polis. Así pues, el pasaje de R. 500c3-5 confirma la comunidad eidética mencionada en R. 476a4-7: *Καὶ περὶ δὴ δίκαιου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκαστον.*

Como puede verse, ambos pasajes muestran que, en tanto que paradigma del orden político y psíquico justo (R. 443c; 462c; 472c), la *koinōnía* eidética es esencial para la *República*, pues sin ella no son concebibles ni la justicia personal ni la política.⁵

Más aún, el carácter intrínsecamente justo del *kósmos noetós* no sólo presupone la *dynamis* de interacción de las Formas (*Sph.* 254c5), sino que esta, antes que como mera potencialidad, debe entenderse como el ejercicio efectivo y permanente de su poder. Como tal, el ser de las Formas no es estático ni inmóvil (*Sph.* 249a1), sino el de un poder esencialmente dinámico y relacional. Siendo así, es factible identificar el *pantelōs ón* de *Sph.* 248e⁶ con el *kósmos* del paradigma divino de R. 500c4-5. De este modo, ambos diálogos comparten la misma concepción dinámica del ser:⁷ así como la justicia implica necesariamente la interrelación armónica entre las partes implicadas y gobernadas por un solo principio, así también la naturaleza de las Formas comporta una comunicación entre ellas (*Sph.* 257a8-9) regida por la Forma del Bien.

II

Ahora bien, R. 476a4-7 distingue entre la unidad de la Forma y sus formas sensibles e inteligibles de manifestación.⁸ Pero la *koinōnía* eidética instaura

5 Ignoran esta conexión Cordero 2014b; Marmodoro 2021, 7; Rickless 2007; Von Kutschera 1995, 132, n. 10.

6 La diferencia de interpretaciones —intensional o extensional— del *pantelōs ón* no afecta a nuestra propuesta.

7 Cf. Gonzalez 2011, 71-74.

8 Cf. Ferrari 2000, 374-376.

una dialéctica entre la unidad del ser de cada Forma y la multiplicidad de sus apariencias inteligibles. Una dialéctica semejante significa:

1) que mientras cada Forma permanece en la unidad de su ser, sus múltiples apariencias inteligibles manifiestan lo que ella es *virtualmente*: el *phainesthai* es inherente al ser de las Formas y a su *dynamis*;

2) que, como modos de aparecer de Formas superiores y, en última instancia, de la Forma del Bien, las Formas son, por tanto, *agathoeidē* (R. 509a3); es decir, cada Forma representa al Bien para aquello que participa en ella. La Forma del Bien es la perfección y el poder supremo (509b8) que, como tal, instauro un orden jerárquico (485b5-7) en el que cada ser, ya sea sensible o inteligible, dispone de una *dynamis* propia que le permite alcanzar su *areté*, esto es, la unidad de su naturaleza y su función (R. 346a1-3, 351a1-352d2, 352d9-354a9, 359b9-13);

3) que, al recibir múltiples determinaciones por su comunidad con otras Formas, cada Forma constituye una unidad indivisible de múltiples elementos y, por ende, tiene una estructura semejante a la de la justicia como *παντάπασιν ἕνα ἐκ πολλῶν* (R. 443e1-2). Además, en virtud de que cada Forma “hace lo suyo”, la Forma de la justicia se ve reflejada en la totalidad del orden inteligible justo;

4) que, por último, la unidad de la Forma tiene como presupuesto a la Forma de la Unidad que, por tanto, coincide con la Forma del Bien (Arist. *Metaph.* N 4, 1091b14-15).⁹ Ahora bien, puesto que la Forma del Bien es concebida como causa del ser y la esencia de las Formas (509b6-7) – de su subsistencia y su ser determinado– y que R. 476a, además de la *koinōnía* eidética, también se refiere a la *koinōnía* con los cuerpos y las acciones, puede entenderse, por consiguiente, que “lo uno” tiene la misma función causal que las Formas respecto de “lo demás” (Arist. *Metaph.* I 6, 988a10-11).

III

En *Parménides* II encontramos elementos que desarrollan esta interpretación. Explícitamente se recurre a la noción de justicia en conexión con la *koinōnía* y se presenta un nuevo tipo de *koinōnía* más fundamental que permite vincular la función causal del Bien respecto de las Formas con la noción de unidad.

9 Cf. Ferrari 2000, 389; Horn 2005, 311-312.

Así pues, Parménides toma como punto de partida de la *gymnasía* (137c4-5) el aspecto más seguro¹⁰ de la concepción de las Formas del joven Sócrates, a saber, la unidad del ser de cada Forma, que coincide con la hipótesis atribuida a Parménides.¹¹ Tanto el joven Sócrates como el Parménides de la deducción I (D I), conciben a la unidad y la multiplicidad como mutuamente excluyentes.¹² Allí se extraen las consecuencias contradictorias que se siguen si se toma en cuenta la posición de Gorgias.¹³ Pues si la Forma es y es concebida como una unidad absoluta, se sigue que: 1) la Forma excluye toda multiplicidad, 2) no es un todo ni tiene partes, 3) es ilimitada (*ἄπειρον*, cf. Meliso DK30 B2), carece de figura y, por ende, no podría estar en ningún lugar (*Prm.* 137c-138a); en definitiva, una Forma así concebida no es uno ni es.¹⁴ Por ende, una unidad semejante no admite ningún tipo de discurso ni de conocimiento (*Prm.* 142a3-4). Así concebida, la Forma no puede servir de orientación al pensamiento ni de fundamento del discurso. Esto equivale a la completa destrucción de todos los *logoi* (*Sph.* 259e4-5) que, como tal, imposibilita cualquier comunicación. Lo que está en juego aquí es la relación entre el ser, el pensamiento y el lenguaje.

Además, la D II examina las consecuencias que se siguen para “lo uno” si lo uno en sí participa del ser. En tal caso, surge la pregunta: ¿cómo puede lo uno conservar su unidad? Ciertamente, *tò hèn ón* puede ser cualquier entidad sensible o inteligible. Por eso, no sólo se le asigna *epistémē* y *dóxa* a lo uno que es, sino también sensación (*Prm.* 155d6).

Ahora bien, *Prm.* 143a6-8 introduce una operación del pensamiento (*διανοία*) que separa sendas Formas —lo uno en sí y el ser— en lo uno que es. De este modo, el pensamiento tendría adonde dirigirse, hacia las Formas (*Prm.* 135d8-e4), pero Parménides añade que no es por ser uno que lo uno es diferente del ser, ni por el hecho de ser ‘ser’ que el ser es otro que lo uno, sino que difieren entre sí a causa de lo diferente y de lo otro (*Prm.* 143b3-6; cf. 139c). Como señala el Extranjero de Elea, cada Forma es diferente de las demás, pero *οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν*, sino por su participación en la Forma de lo diferente (*Sph.* 255e5-6). En consecuencia, tanto el ser de las Formas

10 Cf. Phd. 100d8-e2; 101d1-2. R. V toma la noción de justicia de R. II-IV como la hipótesis más sólida (453b4-5; 462a2-b3). Cf. Gutiérrez 2015.

11 Cf. *Prm.* 128a8-b1 y d1. Cf. O’Brien 2007.

12 Cf. *Prm.* 129b7-8; 137c4-5, 137b1-4.

13 Cf. Bremond 2019.

14 Cf. Ps.-Arist. MXG 979b25: *μηδ' αὐτοῦ δὲ ὄν οὐδὲν ἄν εἴη*; cf. Sext. Emp. Adv. Math. VII. 70. Cf. Bremond 2019. Para Zenón, cf. Arist. Metaph. III 4, 1001b. Como veremos, el modelo de la inmanencia remite a esta idea. Cf. *Prm.* 138a-b; 145e1; 151a4-5; 159c.

como el pensamiento requieren no sólo de la unidad de cada Forma, sino también de la *koinōnía* eidética.

Mientras que el pensamiento requiere de la distinción y la comunicación entre las Formas, en la sección 149d8-150d4 persiste el modelo fiscalista de la inmanencia según el cual las Formas ingresan (ἐγγίγνεται) y están presentes (ἐνείη) en su portador —ya sea sensible o inteligible— como un todo o una parte. Este modelo presupone la existencia y la modalidad absoluta del ser inteligible que su portador compartiría por posesión (ἔχειν) o por adición (προσεῖναι). La inmanencia implicaría, entonces, que la Forma se extiende por todo su portador, o bien lo contiene, de tal suerte que la Forma resultaría siendo, además de su *ousía*, igual o mayor que su portador.¹⁵ Por ende, ninguna Forma puede “estar en” ninguno de los *ónta*. Siendo así, o bien no son en absoluto (posición de Gorgias), o bien son, pero están absolutamente separadas (posición del joven Sócrates). No es, pues, casual que, en medio de este argumento, Parménides recurra a la noción de justicia, ya que el problema de fondo sería el de una *polypragmosynē*. Por ello, Parménides pregunta: “¿Es, acaso, posible que la pequeñez sea igual a algo o más grande que algo y que *haga lo* de la grandeza y la igualdad, pero no *haga lo suyo* (καὶ πράττειν [...] μὴ τὰ ἑαυτῆς)?” (*Prm.* 150a7-b1). Si la respuesta fuera positiva, cada Forma cumpliría con las funciones de otras Formas. Pero, al contrario, cada Forma “hace lo suyo” —πράττειν τὰ ἑαυτῆς— según su naturaleza o *ousía*, y, de este modo, actúa como un agente justo.

Mientras que, según la más grande aporía, las Formas no ejercen su poder sobre lo sensible ni este sobre ellas (*Prm.* 134d), el modelo de la justicia introduce un modelo ontológico alternativo al de la inmanencia. Sin embargo, este modelo ontológico no es aplicado sino hasta la D III, donde se examinan las afecciones de los otros si lo uno es (*Prm.* 157b6). Evidentemente el *páschein* de los otros es la contraparte del *prátein* de las Formas.¹⁶

IV

El modelo de la justicia desarrolla una dialéctica entre el ser y las apariencias que coincide con la concepción de la *koinōnía* como una “afección o una acción que, gracias a una cierta *dynamis*, se origina del encuentro mutuo” (*Sph.*

15 Parménides toma como ejemplos la pequeñez (150a-b) y la grandeza (150c).

16 Cf. Gutiérrez 2022.

248b5-6) de los términos implicados. En ese sentido, en la D III se habla de una génesis de “algo diferente” mediante una comunión (κοινωνησάντων) de lo uno y “los otros que lo uno” (Prm. 158d2-4). Puesto que, según la D IV, “se ha dicho todo cuando se ha mencionado a lo uno y los otros” (πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἓν καὶ τᾶλλα), de manera que “no hay junto a ellos algo diferente, algo otro que lo uno y los otros” (Prm. 159b7-c1; cf. 151a2-4), el producto de esa “génesis” debe ser la Forma (μιᾷς τινὸς ἰδέας) concebida como un “todo, que ha surgido como un uno completo y perfecto a partir de las partes” (ὅλον ἐξ ἀπάντων ἓν τέλειον γεγονός) (Prm. 157e1). El carácter completo y perfecto de este todo permite entenderlo como presupuesto de las partes y, por eso mismo, como Forma.¹⁷ Pues, además, a la Forma se le atribuye la función de proveer el límite y la determinación a los otros (ὁ δὲ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα), convirtiéndolos en partes y todos (Prm. 158c7-d5), ya sean sensibles o inteligibles (Arist. *Metaph.* A 6, 987b17-22; 988a7-14).

Así pues, la Forma no sólo tiene la misma estructura que la justicia, sino que actúa como ella relacionando e integrando las partes en un todo mayor que la suma de las partes. A diferencia del modelo de la inmanencia, el de la *oikeioprágia* rescata la unidad de la Forma de su desintegración en la multiplicidad en la que, por tanto, sólo aparece un efecto de su acción. Asimismo, a pesar de que la *gymnasía* sólo recorre uno de los tantos caminos que hay que recorrer para dar con la verdad (Prm. 136e1-3), nos encontramos ante una brevísima pero fundamental alusión a los principios.

Sin embargo, la separación radical de lo uno y los otros en D IV (Prm. 159b6-7) es precedida en D III por una distinción de ambos términos mediante una operación del pensamiento (διανοίᾳ) que separa (ἀφελεῖν [...] ἀφαιρεθέν, Prm. 158c2-3) lo que no está realmente separado (Prm. 158b4). De ahí el uso del verbo *metalambánein* para hacer referencia a un momento lógicamente anterior a la *methéxis* de los *ónta* en lo uno (Prm. 158b8-9) con el propósito de examinar “en sí y por sí aquello que podamos ver de la naturaleza diferente de la Forma” (Prm. 158c5-6) o de los otros como “multiplicidades en las que lo uno no está” (Prm. 158c1). Nótese, empero, que claramente se da a entender que el pensamiento no puede aprehender esta *physis* en sí misma, sino sólo cuanto de ella podemos “ver”, esto es, algo —“aquello más pequeño que nos sea posible sustraer”— ilimitado en multiplicidad (ἄπειρον πλῆθει) (Prm. 158c6-7; cf. Anaxágoras DK59 B1). Es, pues, a partir de sus efectos que el pensamiento concluye que esa naturaleza es mera indeterminación (158d6).

17 Cf. Harte 2002, 131-134; Migliori 1990, 309.

En consecuencia, la génesis de las Formas no debe entenderse literalmente, sino como un análisis de su constitución en virtud de una *koinōnía* más fundamental en la que ese “uno” y esos “otros” producen por su propia *dynamis* una acción o padecen una afección (*Sph.* 248b5-6) y, de ese modo, cumplen respectivamente su función según su naturaleza.¹⁸ Así pues, la posición de *péras* en la *apeiría* (*Prm.* 158d3-6) tiene como resultado una multiplicidad ilimitada. Sin la actividad del uno como principio, los otros se desintegrarían completamente y, en última instancia, no serían nada (*Prm.* 158b4), razón por la cual estos principios están siempre interactuando.¹⁹ Como tal, lo uno no sólo sería causa de la unidad y determinación de las Formas, sino, por eso mismo, como la Forma del Bien, de su ser y su esencia (*R.* 509b6-7). En este sentido, es idéntico con el Bien (*Arist. Metaph.* A 6, 987b21-988a17; N 4, 1091b13-15). No obstante, también es causa de *epistēmē* y *alētheía* (508e2-3), de modo que, en contraste con la indeterminación de la naturaleza de los otros, lo uno es *idéa tou agathou y mégiston máthēma*, es decir, en tanto Forma suprema es principio de determinación e inteligibilidad de todas las Formas y, además, es en sí mismo accesible al pensamiento (*R.* 516b4-7).²⁰

El Uno/Bien es, pues, *por sí mismo*, sin tener que participar en o excluir nada, ya que, a diferencia del resto de Formas, en su caso no se puede decir que “es mucho lo que es, pero infinito en cantidad lo que no es” (*Sph.* 256e). Más bien es *virtualmente* todo. Por el contrario, lo uno absolutamente separado *hebt sich selbst auf* y, por tanto, ni es ni es uno, del mismo modo que los otros o la multiplicidad absolutamente carente de unidad no son nada (*D VIII*). Así pues, el Uno pone el límite y la determinación en lo ilimitado e indeterminado, sin identificarse con, ni desintegrarse en los otros. Su *dynamis* le permite manifestarse y actuar permanentemente sobre estos sin perder su unidad. De esa manera prevalece el modelo de la justicia sobre el de la inmanencia.

En definitiva, el encuentro de los filósofos de Clazómenas y de Elea en Atenas tiene como resultado “algo diferente” a las posiciones que ellos representan. Y, como espero haber demostrado, *koinōnía*, *dynamis* y justicia se implican mutuamente en la *República*, el *Parménides* y el *Sofista*.

18 Véase la distinción de Filolao entre los factores limitantes y los ilimitados. Cf. Graeser 2003, 62 y Höhle 2019, 344.

19 Por ende, la multiplicidad indeterminada es, en cierta medida, unidad. Cf. Halfwassen 2001, 73.

20 Cf. Szlezák 2003, 97-99. Por el contrario, en la línea de la interpretación neoplatónica, Halfwassen 1992, 220-226, sostiene que el Bien no es inteligible.

