

# LAS IDEAS Y LAS COSAS. PLATÓN

Carmelo Blanco Mayor

## I.- LA CUESTIÓN PLATÓNICA: VIDA Y OBRAS.

### 1.- LA VIDA DE PLATÓN

Es ve rosímil que desde su juventud Platón soñase con dedicarse a la política y que buscase una formación política en la orientación que a ésta le había dado Pericles. *“Antaño, en mis años jóvenes, sentí lo que tantos otros de mi edad: tenía la idea de dedicarme a la política... Cuanto más atentamente lo estudiaba todo y más iba avanzando en edad, más difícil se me hacía. Tanto la letra de las leyes como las costumbres se habían ido corrompiendo hasta tal punto que yo, al diri gir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabé por sentir vértigo”*<sup>1</sup>. Este vértigo ante la situación de las cosas frente a las ideas reguladoras, es la clave del pensamiento platónico.

Platón dedicó sus mejores esfuerzos a reflexionar sobre la mejora de la vida política y sobre la constitución correcta del Estado. Cayó en la cuenta de que esta mejora sólo era posible desde la sabiduría de los gobernantes:

*“Vi que el género humano no llegaría nunca a liberarse del mal si, primeramente, no alcanzaban el poder los verdaderos sabios o los rectores de la Polis no se convirtían por azar divino en verdaderos filósofos”*<sup>2</sup>

Sus experiencias juveniles como espectador, no como actor, de la vida política inspiraron el pensamiento radical de toda su obra: sólo la busca de la verdad y la educación pueden fundar una comunidad humana transida de justicia. Los métodos sectarios y violentos que los treinta tiranos pusieron en práctica en Atenas le hicieron rechazar la oligarquía aristocrática y añorar los antiguos modos de gobierno. Pero la democracia restaurada, a la caída de la oligarquía, cometió el inaudito proceso y la condena a muerte de Sócrates. Ni la oligarquía ni la democracia estaban libres de la injusticia.

Nació Platón el año 428 en Atenas de familia aristocrática. Su padre Aristón, descendía del rey Codro y su madre Perictione estaba vincu-

---

(1) Carta VII.

(2) Carta VII, 325c.

lada a la estirpe de Solón. Familiares suyos fueron Cármides y Citias que ejercieron papeles directivos en el régimen oligárquico de los treinta tiranos instaurado por la aristocracia en 404 a. de. C. Diógenes Laercio dice que su nombre era Aristocles y que más tarde le llamaron Platón por sus anchas espaldas.

Aristóteles refiere que se educó con Cratilo, discípulo de Heráclito. A los veinte años, hacia el 408, se encuentra con Sócrates al que permanece unido hasta el año 399 en que se produce el acontecimiento inicu de la muerte del maestro. Este hecho fue crucial en la biografía política e intelectual de Platón.

A la muerte de Sócrates, posiblemente para evitar la sospechada persecución de la ciudad contra el círculo socrático, Platón se traslada a Megara como huésped de Euclides; y, aunque nada dice la *Carta VII*, es posible, por lo que deja entrever en algunos diálogos, que viajase antes del 388 a Cirene y Egipto. Es cierto que este año viajó a Sicilia y a Italia cuando ya tenía 40 años<sup>3</sup>, según Diógenes Laercio, para visitar sus volcanes.

El primer viaje a Italia, le permitió conocer las comunidades pitagóricas por medio de Arquitas, el señor de Tarento. Trabajó también amistad con Dion, tío de Dionisio el Joven, de Siracusa. Sus doctrinas sobre el rey-filósofo, expuestas básicamente en *Gorgias*, suscitaron en el tirano de la ciudad, Dionisio el Viejo, el temor a la reforma política que tales ideas implicaban. Platón se encontró vendido como esclavo en el puerto de Egina; unos dicen que por mandato de Dionisio, otros lo achacan a un incidente no difícil de la guerra entre Egina y Atenas. Lo cierto es que fue rescatado por Anniceris de Cirene.

A su regreso a Atenas fundó en el parque dedicado al héroe Academo una “comunidad libre de educación” que se llamó **Academia**. Jurídicamente era una **díasos**, una comunidad religiosa según el modelo de las comunidades pitagóricas. Era la única forma que en Atenas podía adoptar una asociación cultural; se trataba de una fórmula que no excluía otras actividades profanas e incluso recreativas. El *Menón* constituye la primera proclamación de esta nueva escuela que muy pronto atrajo a jóvenes y a personalidades ilustres.

La segunda visita a Italia ocurrió el año 367 por invitación de Dion para que fuese el mentor de la reforma política que siempre había sido su ideal. Había muerto Dionisio el Viejo y le había sucedido Dionisio el Joven. Platón se decidió a este viaje porque no quería aparecer ante sí mismo como “hombre de pura teoría”. Pero la posición de Dion era minoritaria y chocó con Dionisio que lo desterró, acusándole de conspiración. Platón permaneció algún tiempo para iniciar a Dionisio en sus ideales políticos pero, desilusionado y tras no pocas dificultades, vol-

---

(3) *Carta VII*, 324a.

vió a Atenas desde donde aún mantuvo relaciones epistolares con el tirano. Dión fijó su residencia en Atenas y cultivó en la Academia su amistad con Platón.

El año 361 se produce el tercer viaje de Platón a Siracusa ante la insistencia de Dionisio que quería completar su formación y a instancias de Dión que esperaba obtener la revocación de la orden de destierro. También el resultado de este viaje fue desastroso. Platón pretendía establecer una nueva constitución para confederar las ciudades griegas contra la amenaza de Cartago. Dionisio no soportó la enseñanza platónica y acabó reteniéndolo casi como prisionero. Hubiera peligrado incluso la vida si no hubiera intervenido Arquitas que envió una galea con una embajada. Así logró salvarse Platón que vuelve a su Academia el 360. Dión consiguió expulsar a su sobrino y tomar el poder en Siracusa pero cayó en desgracia del pueblo y fue asesinado en la conjura promovida por el ateniense Calipo el año 353. La *Carta VII* va dirigida a los “amigos de Dión” y expone y justifica los intereses fundamentales que le habían movido en su aventura política. Platón vio con gran pena desvanecerse su sueño del rey-filósofo. Desde entonces sabemos que toda utopía está condenada al fracaso si se la intenta fijar a un *topos*.

Murió Platón a los 81 años en el 347. Cicerón dejó escrito “*uno et octogesimo anno scribens est mortuus*”<sup>4</sup>. Un papiro de Herculano recientemente descubierto narra con detalle las últimas horas del filósofo. Cuenta la anécdota de que Platón, ya febril, hizo una seña a su huésped caldeo cuando la mujer tracia, que interpretaba una canción, se equivocó en el ritmo. El caldeo observó cortésmente que sólo los griegos entendían la medida y el ritmo.

## 2.- LOS ESCRITOS DE PLATÓN

Podemos presumir que ha llegado hasta nosotros todo el *Corpus* de los escritos platónicos. Taylor constata que “no se halla en ninguno de los escritos antiguos posteriores referencia alguna a obra de Platón que no poseamos ya”<sup>5</sup>. Pero decir que tenemos toda la obra de Platón no significa que todos los Diálogos que nos han llegado bajo el nombre de Platón sean realmente obras escritas por Platón. Hay que separar los diálogos auténticos de los espureos.

Los manuscritos más antiguos son los de una recolección de sus obras atribuida al gramático Trasilio que vivió en la época de Tiberio. Esta ordenación en *tetralogías* se basó, según dice Terencio Varrón, en una ordenación en *trilogías* que en el s. III a. de C. hizo Aristófanes de Bizancio.

---

(4) CICERÓN, *De Senectute*, 5,13

(5) TAYLOR, *Plato*, pág. 10

Los 36 Diálogos, contando como uno más las *Cartas*, eran admitidos por los eruditos de la época como auténticos.

Este es el orden de las tetralogías que propuso Trasiló:

- 1.- Eutifron, Apología, Critón, Fedón.
- 2.- Cratilo, Teetetes, Sofista, Político.
- 3.- Paménides, Filebo, Banquete, Fedro
- 4.- Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes.
- 5.- Teages, Cámides, Laques, Lisis.
- 6.- Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón.
- 7.- Hippias Mayor, Hippias Menor, Ión, Menexeno.
- 8.- Clitofón, República, Timeo, Critias.
- 9.- Minos, Leyes, Epinomis, Cartas.

Las sospechas acerca de la autenticidad de algunos diálogos vienen desde la antigüedad. En 228 a. C. Ateneo atribuye el *Alcibíades II* a Jenofonte. Proclo rechazó como espurios el *Epinomis*, las *Cartas*, *Leyes* y *República*. Las investigaciones se hicieron más críticas en el XIX, especialmente en Alemania, con Ueberweg-Praechter y Schaarschmidt. La hipercrítica fue tal que “si se admiten como aceptables los ataques de todos los críticos... sólo cinco Diálogos se han visto libres de todo reproche”<sup>6</sup>. Hoy se da un consenso respecto a la autenticidad de todos los diálogos importantes, el carácter dudoso de algunos de los menos importantes y se mantiene la discusión sobre unos pocos. Emilio Lledó llega a la conclusión de que todos los diálogos considerados tradicionalmente como platónicos fueron realmente escritos en la Academia.

Los criterios que se siguen en esta problemática son: 1.- La tradición. 2.- Los testimonios más antiguos. 3.- El contenido doctrinal: por este criterio se rechaza *Alcibíades II* y *Teages*.- El valor artístico que elimina *Teages* y *Amantes*. La forma lingüística por la que los autores niegan la autenticidad de *Alcibíades II*. Estos criterios tienen valor si se confrontan unos con otros y se confirman.

De ello resultan apócrifos: *Alcibíades II*, *Hiparco*, *Amantes*, *Teages*, *Minos*.

Quedan dudas sobre *Alcibíades I*, *Hippias Mayor*, *Ión*, *Clitofón* y *Epinomis*; pero las dudas no excluyen que se tomen como fuente de la doctrina platónica. El *Alcibíades I* se considera original de un discípulo inmediato de Platón<sup>7</sup>.

Aristóteles<sup>8</sup> cita explícitamente el *Menexeno*, elogio fúnebre de los muertos en la guerra, pero sus anacronismos, incongruencias y el sar-

(6) Ueberweg-Praechter, pag. 195

(7) TAYLOR, *Plato*, pag. 13

(8) ARISTÓTELES, *Retórica*, 1415b

casmo de su presentación hacen pensar que es una parodia de un género literario que estaba de moda.

Respecto a las *Cartas*, después de haberlas borrado todas, la crítica moderna las acepta, salvo la primera, como genuinas; son documentos importantes para la biografía y el pensamiento platónico. La *Carta VII* llega a colocarse con los Diálogos fundamentales para la interpretación del platonismo.

### 3.- LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO

Otro problema es el que se refiere al orden cronológico; es importante para la comprensión del platonismo, porque Platón nunca escribió una exposición sistemática de sus ideas. Sus diálogos son fases diversas de su pensamiento, puntos provisionales de llegada y, a la vez, puntos de partida de una investigación que nunca acaba de cerrarse en profundizaciones sucesivas de su filosofía. El desarrollo de esta filosofía sólo aparece si se conoce el orden cronológico de sus escritos.

#### 3.1.- CRITERIOS PARA DETERMINAR LA CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS

3.1.1.- El criterio que ha resultado más fecundo es el del lenguaje. Se parte del hecho de que *Leyes* es el último escrito de Platón ya anciano. Un cuidadoso análisis del estilo y del carácter dramático de esta obra permite descubrir modalidades lingüísticas introducidas por Isócrates en la prosa ática; estilo que no aparece, por ejemplo, en *República*. De esta forma se ordenan los escritos intermedios según se aproximen más a uno u otro diálogo.

3.1.2.- El testimonio de autores antiguos. Aristóteles nos dice que *Leyes* fue escrito más tarde que *República*; sin embargo no son sólidas las razones que aduce Diógenes Laercio para considerar *Fedro* como el más antiguo de todos los diálogos<sup>9</sup>.

3.1.3.- Las referencias que se hallan en los diálogos a acontecimientos de la historia nos dan a conocer el *terminus post quem* aunque no permita establecer cuánto tiempo después: el *Fedón* hace referencia a la muerte de Sócrates. *Menón*<sup>10</sup> a la corrupción del tebano Ismenias. *Gorgias* responde al discurso de Polícrates contra Sócrates.

---

(9) DIÓGENES LAERCIO. 3,38

(10) *Menón* 90a

3.1.4.- El eco más o menos implícito que de un diálogo resuena en otro. *Timeo* alude claramente a *República*<sup>11</sup>. *Político*<sup>12</sup> es continuación de *Sofista*.

3.1.5.- El contenido real del diálogo, aunque ha de ser utilizado con prudencia, ha permitido establecer que *Teetetes*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Timeo* pertenecen a un mismo tiempo por la actitud de Platón respecto a la teoría de las Ideas; la conexión con la dialéctica eleática permite conjeturar que *Parménides*, *Sofista* y *Político* son afines.

3.1.6.- La estructura artística de los diálogos ayuda a fijar relaciones en cuanto al orden de su composición. Unos, como *Banquete*, muestran una cuidada elaboración estilística. Otros, *Timeo* y *Leyes*, acentúan más el contenido y muestran un estilo más descuidado. Da la impresión de que con la edad Platón se deja arrastrar más por su preocupación teórica y no atiende tanto a la finura del estilo o a la fuerza dramática.

La evolución del pensamiento debió seguir el itinerario siguiente. Se inicia en el punto al que había llegado Sócrates sobre problemas ético-políticos. Más tarde recupera interrogantes de la filosofía de la *physis* pero mediante una original revolución del pensamiento que Platón llama *segunda navegación*, es decir, la que le permite descubrir el mundo de lo suprasensible. El descubrimiento del ser invisible y supra-físico y de sus categorías desencadena la revisión de problemas antiguos y provoca el nacimiento de otros nuevos que centrarán la atención de Platón en su madurez y ancianidad en la que algunos descubren una profunda autocrítica.

### **3.2.- COPLESTON OFRECE LA SECUENCIA SIGUIENTE DE LOS DIÁLOGOS QUE, CON PEQUEÑAS VARIACIONES, SE ACEPTA COMÚNMENTE**

#### 3.2.1.- Período socrático.

Platón está todavía prendido en las preocupaciones éticas de Sócrates y en el intelectualismo moral. Los Diálogos concluyen dejando los problemas abiertos y sin llegar a resultados definidos; es la característica del “*no saber*” socrático. *Apología* y *Critón* deben ser de fecha muy temprana. Los demás de este grupo fueron posiblemente escritos antes de su primer viaje a Sicilia de donde regresa en 388-387

---

(11) *Timeo* 17

(12) *Político* 284b y 286b

- 1.- *Apología*. Es la defensa que Sócrates pronuncia en su proceso.
- 2.- *Crítón*. Sócrates, “el hombre más justo de su tiempo”<sup>13</sup> obedece a las leyes de la *polis* a pesar de que la condena ha sido injusta. Sus amigos preparan la fuga pero Sócrates decide ser fiel a sus principios.
- 3.- *Eutifrón*. Sócrates ha sido acusado de *asebeia* y analiza la naturaleza de la piedad, aunque no llega a resultados definitivos.
- 4.- *Laques* estudia la valentía. Queda abierto el problema.
- 5.- *Ión* contra poetas y rapsodas.
- 6.- *Protágoras*. La unidad de la virtud y la sabiduría. El problema de la educación. Recoge el mito de Prometeo y Epimeteo.
- 7.- *Cármides*. Sobre la templanza. Sin resultado.
- 8.- *Lisis* o sobre la amistad. Sin resultado.
- 9.- *República*, Libro I. Sobre la justicia.

3.2.2.- Platón busca un pensamiento propio. Son también anteriores al primer viaje a Sicilia aunque algunos colocan *Menón* y *Menexeno* a la vuelta de este viaje.

0.- *Alcibíades I*. La naturaleza del hombre. Copleston no numera este diálogo que puede situarse durante la estancia de Platón en Megara.

- 1.- *Gorgias*. El pragmatismo político. Los derechos del más fuerte contra la fuerza de la razón.
- 2.- *Eutidemo*. Contra las falacias de los últimos sofistas.
- 3.- *Hippias I*. Sobre lo bello.
- 4.- *Hippias II*. ¿Es mejor hacer el mal voluntariamente o sin querer?
- 5.- *Cratilo*. Sobre el lenguaje: los nombres y su significado.
- 6.- *Menexeno*. Una parodia de la retórica.
- 7.- *Menón*. La virtud es enseñable. Correcciones ante la teoría de las Ideas.

3.2.3.- Obras de madurez. Platón defiende ya sus propias ideas. Fueron compuestos a la vuelta del primer viaje a Sicilia y antes del segundo.

- 1.- *Banquete*. La belleza terrena es sólo sombra de la Belleza. Los grados del amor.
- 2.- *Fedón*. Las Ideas y la inmortalidad del alma.
- 3.- *República*. Libros II al X. El Estado. Muy acentuado el dualismo metafísico.
- 4.- *Fedro*. Posibilidad de la retórica filosófica. De la naturaleza del amor. Naturaleza tripartita del alma, como en *República*.

3.2.4.- Obras de la vejez. Diálogos escritos después del segundo viaje a Sicilia.

---

(13) *Carta VII*

1.- *Teetetes*. El conocimiento no es la percepción sensible, o del verdadero juicio. Es posible que la última parte sea posterior a *Parménides*.

2.- *Parménides*. Defensa de la doctrina de las Ideas contra la crítica.

3.- *Sofista*. Nueva reflexión sobre la doctrina de las Ideas.

4.- *Político*. El verdadero político es el que sabe. El Estado legal es sucedáneo del verdadero Estado.

5.- *Filebo*. Relación entre el Bien y el placer.

Escritos probablemente después del tercer viaje a Sicilia:

6.- *Timeo*. La ciencia natural. Aparece el Demiurgo.

7.- *Critias*. El Estado ideal agrario contrastado con el poderío marítimo imperialista. La Atlántida.

8.- *Leyes y Epínomis*. Platón hace concesiones a la vida real, rebajando la utopía de *República*.

9.- *Cartas VII y VIII*. Escritas después de 353, muerte de Dion.

#### 4.- LOS DIÁLOGOS Y LAS DOCTRINAS NO ESCRITAS

Platón impartía cursos, titulados *Acerca del Bien*, y sus oyentes tomaban notas. Pero esas lecciones nunca se publicaron. Los diálogos son obras escritas con miras al gran público. Son obras de divulgación. Lo que conocemos son las obras publicadas de Platón no sus lecciones académicas; justamente lo contrario ocurre con Aristóteles de quien sólo tenemos sus cursos académicos mientras que se perdieron sus diálogos publicados de los que han llegado hasta nosotros sólo algunos fragmentos.

En sus lecciones Platón trataba de los primeros principios, sobre las realidades últimas y supremas, y adiestraba a sus discípulos mediante un severo aprendizaje metódico y severo. Se dice que Aristóteles solía contar a sus alumnos que los asistentes a los cursos de Platón sobre el Bien quedaban extrañados porque sólo hablaba de aritmética y astronomía, sobre el Uno y el Límite. Algunos fragmentos de estos cursos nos han llegado a través de noticias indirectas.

Platón repudia en la Carta VII las publicaciones que algunos discípulos hicieron de estas lecciones:

*“Así pues ni hay ni podrá haber jamás ningún tratado mío, al menos sobre estas cosas, porque este tema no es comunicable mediante palabras como los demás conocimientos. En ello sólo se entra después de muchas discusiones y de gastar toda una vida en meditarlo. Sólo entonces, repentinamente, se enciende una luz en el alma, cual llama viva, que, en adelante, se alimenta a sí misma”.*

Y en la Carta II escribe:

*“Yo nunca he escrito ni una palabra sobre estas materias, por lo que ningún tratado hay, ni lo habrá nunca, escrito por Platón”*



Platón desaprobó los escritos de sus discípulos, condenándolos expresamente, si bien admitió que algunos alumnos habían comprendido bien sus enseñanzas. Tenemos que resignarnos a ignorar la doctrina de las Ideas, en la forma precisa en que Platón la enseñaba en la Academia. Lo que tenemos de Platón es su pensamiento presentado para el público, pero no su exposición rigurosa y técnica. Copleston escribe que no se debe establecer una separación rigurosa entre la doctrina presentada en los diálogos y la que enseñaba Platón en sus cursos, porque no todos los diálogos pueden considerarse “obras de divulgación” y algunos muestran el esfuerzo de Platón por exponer con claridad sus difíciles ideas.

Cabe, sin embargo, la sospecha de que hay una doctrina oculta que no ha llegado a nosotros. Los diálogos escritos inician una reflexión que conduce a un nivel más profundo: el de las lecciones orales en la Academia.

Guthrie llega a la siguiente afirmación sobre este problema:

“Al lector que ha aprendido a admirar a Platón como un gran filósofo en la lectura de los Diálogos se le puede aconsejar que se salte este capítulo. Al historiador se le puede censurar con razón que ignore este problema que está originando una gran agitación entre los especialistas de Platón”<sup>14</sup>.

Tigerstedt escribe: “parece una obstinación absurda rechazar o despreciar *ipsissima verba* de un filósofo en favor de informaciones oscuras y contradictorias, de segunda o tercera mano, de lo que él podría haber dicho posiblemente”<sup>15</sup>.

Sin embargo, Aristóteles menciona ciertos principios filosóficos de Platón que, al menos en su expresión pero también en su contenido, difieren de las enseñanzas de los diálogos. Los comentaristas griegos de los siglos III a VI d. C., también aportan información sobre este problema.

Desde 1959 la Escuela de Tubinga puso esta cuestión en el primer plano de los estudios platónicos: la relación de las doctrinas no escritas con los diálogos invitaba a una nueva interpretación del platonismo. Su principal mentor en la fase moderna es Krämer, H.J.<sup>16</sup> que presenta los Diálogos sólo como una especie de introducción a los problemas que se trataban en la Academia, cuya doctrina se mantiene secreta. La crítica más poderosa a estas tesis es la de Vlastos<sup>17</sup>.

El meollo de esta nueva interpretación del platonismo es la tesis de que la enseñanza de los primeros principios que Aristóteles y sus comentaristas atribuyeron a Platón no fue, como solía creerse, un desarrollo tardío de la filosofía platónica, sino que está detrás de los Diálogos como

---

(14) GUTHRIE W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1992, tomo V, pag. 435

(15) TIGERSTEDT, E.N. *Interpreting Plato*, Estocolmo 1977, pág. 86

(16) KRÄMER, H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959

(17) VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 379-398.

un presupuesto tácito al menos desde *República* y aún desde *Menón* y *Lisis*. Esta ocultación fue deliberada; no se trata como dice la *Carta VII* de la imposibilidad de una comunicación verbal; responde a una voluntad de secreto. Los Diálogos son un juego que está afectado por la devaluación platónica de toda escritura.

Frente a ello hay que decir que Aristóteles hace numerosas referencias a los diálogos platónicos a los que considera tan fiables como cualquier otra fuente oral para la doctrina platónica. Aristóteles presenta a Platón como diferente en algunos puntos de los pitagóricos y atribuye estas diferencias a la influencia de Sócrates y de los heraclíteos.

El énfasis por considerar a Platón como continuador de los presocráticos del *arché* conlleva ignorar la influencia de Sócrates a quien no mencionan o citan de pasada los escritos sobre la doctrina secreta.

La afirmación repetida de que los diálogos no transmiten el verdadero pensamiento de Platón sino que sólo tienen carácter protréptico elimina todo el saber que un lector perspicaz puede encontrar en ellos.

Es injustificado afirmar que para Platón todo lo escrito, incluso sus diálogos, es un mero juego.

## 5.- SÓCRATES, EL PERSONAJE DE LOS DIÁLOGOS

Platón narra en el *Fedro* el mito de la invención de la escritura y pone en boca del rey egipcio Thamus un discurso dirigido al dios Thot que se presenta como inventor de la escritura:

*“Ofreces a los alumnos la apariencia, no la verdad de la sabiduría; puesto que cuando ellos, gracias a ti, habrán leído tantas cosas sin ninguna enseñanza, se creerán en posesión de muchos conocimientos, a pesar de permanecer fundamentalmente ignorantes y se harán insostenibles a los demás, porque poseerán no la sabiduría, sino la presunción de la sabiduría”*.<sup>18</sup>

Ningún escrito puede dirigir el examen permanente de sí mismo, ningún escrito puede suscitar el filosofar; lo escrito comunica una doctrina ya fosilizada, pero no puede estimular la investigación. Por eso Sócrates renuncia a la escritura.

Platón se niega a presentar su pensamiento de forma sistemática y acabada. Intenta captar y apresar la génesis misma del pensamiento en movimiento, no el pensamiento acabado. No trata de enseñar algo ya sabido y esclerótico sino de mantener vivo el espíritu de la busca en las reiteradas preguntas y tensando el aguijón de la duda. Así el lector se sitúa como observador de un diálogo en el que participa: no recibe una

revelación sino que es invitado a una obsesiva busca. Ha de ser un observador participante.

Esta es la dinámica interna del diálogo que no quiere quedar apresado en la escritura mera “presunción de sabiduría”.

Así nace el Diálogo como género literario muy próximo a la representación dramática a la que Platón debe indudablemente mucho, a pesar de su despectiva actitud.

Platón fue probablemente su inventor y es, sin duda, su representante más genuino. Sus imitadores caen en el fracaso de una trillada afectación: construyen diálogos sin alma; se nota que es un artificio para comunicar una verdad guardada desde el principio. Así Platón entra también en la historia de los forjadores de la lengua griega.

En la mayoría de los diálogos el protagonista es Sócrates que discute con uno o varios interlocutores entre los que Platón cuenta con el lector al que deja la tarea de sacar mayeuticamente -por su propia cuenta- la solución a los problemas discutidos. Por eso los diálogos son abiertos, no presentan una solución acabada.

Sócrates pasa de ser una figura histórica a ser un personaje literario de la acción dialógica, de forma que para comprender a Platón “no es preciso, dice Hege1, en absoluto indagar qué es lo que en los diálogos pertenece a Sócrates o bien a Platón”. El Sócrates de los diálogos es Platón mismo. Y el pensamiento no es más que un discurso que el alma mantiene consigo misma, un diálogo interior en que el alma se pregunta y se contesta<sup>19</sup>. La escritura no hace sino servir de ayuda para la memoria.

El diálogo platónico es un acto de fidelidad al silencio literario de Sócrates y parte del convencimiento de que la filosofía no consiste en un sistema de doctrinas acabado sino en una investigación que replantea permanentemente los problemas para aclarar, si fuera posible, el significado y la realidad del mundo y de la vida humana.

## II.- LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

### 1.- LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Platón no ofreció en ningún diálogo una teoría sistemática del conocimiento. Tampoco se podía esperar en la Atenas de Platón un tratamiento sistemático de lo que se hace problema muchos siglos más tarde. Pero además Platón entrecruza a cada paso en su reflexión los aspectos ontológicos y los epistemológicos.

---

(19) *Teetetes* 189e, *Sofista* 263e, *Filebo*, 38c-d.

Platón tiene una profunda confianza en la capacidad intelectual del hombre. Está convencido de que el hombre tiene el poder de alcanzar la verdad a través de su capacidad de conocer.

La tesis de Platón es así de rotunda: el hombre puede conocer verdaderamente. A partir de esa afirmación trata de fundar cuál es el verdadero objeto del conocimiento. Pero también ha de desenmascarar lo que no es sino falsa pretensión de conocimiento

Platón construye en *República* los grados del conocer correspondientes a la jerarquía del ser. *Teetetes* expone el lado negativo y crítico de la epistemología platónica y refuta algunas teorías falsas del conocimiento, de manera especial la teoría que pretende que el verdadero conocimiento es la percepción sensible.

Primero expondré qué no es el conocimiento en Platón para después exponer la teoría de qué es el conocimiento. En la medida de lo posible evitaré el problema ontológico.

## 1.1.- QUÉ NO ES CONOCIMIENTO PARA PLATÓN

### 1.1.1.- El conocimiento no es la percepción sensible

A la mera percepción sensible la denomina Platón *Eicasía*.

*Teetetes* pretende refutar las teorías falsas y, de manera señalada, combatir la teoría de Protágoras que parece reducir el conocimiento a la percepción sensible de manera que las cosas son como a cada uno le aparecen, y que para cada uno es verdad aquello que le parece verdadero.

Platón retoma las dos exigencias radicales que Heráclito había propuesto para el conocimiento verdadero 1) el conocimiento ha de ser infalible y 2) debe tener por objeto **lo que es**.

La concepción de Protágoras no cumple estos requisitos. La percepción sensible se queda en el parecer y yerra: porque los objetos de la percepción están en un incesante fluir, no son sino que cambian continuamente: unas veces es blanco, otras gris, unas veces es caliente y otras frío.

Si aceptáramos que todo conocimiento es sólo percepción se seguirían algunas consecuencias extrañas porque cada uno es el mejor juez de su propia percepción, por tanto: 1) no habrá unos hombres más sabios que otros; 2) Protágoras no podrá enseñar; 3) no es posible la ignorancia.

Pero además si se identifican rigurosamente ver y conocer entonces lo que ahora no veo, aunque recuerde haberlo visto, no lo conozco.

Sócrates critica los dos principios de Protágoras: 1) que las cosas son como a mí me parecen y 2) que el hombre es la medida de todas las cosas.

Tras la crítica pasa a demostrar en primer lugar que la percepción no es todo el conocimiento porque gran parte de lo que se llama conocimiento implica términos que no son objeto de la percepción. Pero es que ade-

más ni aún dentro de su propia esfera es la percepción un conocimiento. Porque la verdad no radica en la mera sensación sino en el juicio que por reflexión hacemos acerca de las sensaciones. Pero ¿basta el “juicio verdadero” para que podamos hablar de riguroso conocimiento?

Platón parte de que sólo se conoce lo que es, y que los objetos de la percepción en verdad no son, sino que devienen.

### **1.1.2.- El conocimiento no es simplemente el juicio verdadero.**

Teetetes comprende de entrada que el conocimiento no es simplemente el juicio porque todos sabemos que puede haber juicios falsos. Y propone que se acepte provisionalmente que el conocimiento es el juicio verdadero.

Hay una digresión para analizar el juicio erróneo que puede surgir por confusión del objeto recordado y el presente; y menciona los errores en matemáticas que tienen otro origen. Este problema se trata detenidamente en *Sofista*.

Pero tampoco se puede hacer coincidir el conocimiento con el juicio verdadero, porque puede haber juicios que sean verdaderos por casualidad o por adivinación o por persuasión. Pero hay una gran diferencia entre hacer un juicio correcto y hacer un juicio que se **sabe** que es correcto. Esto último es lo que rigurosamente exige el conocimiento. Y es justamente lo peculiar del ser hombre.

### **1.1.3.- El conocimiento no es el juicio verdadero más un logos.**

A esto Platón lo llama técnicamente Pistis.

El juicio verdadero significa para Platón la opinión verdadera y no significa más que la opinión verdadera; pero la sola opinión verdadera no es lo mismo que conocimiento. Teetetes sugiere que si se añade una razón o explicación la creencia verdadera se convertiría en conocimiento.

Pero ¿qué significa dar una explicación?

1.- No puede significar que se exprese en palabras porque eso no añade diferencia entre creencia y conocimiento.

2.- Tampoco puede significar la simple enumeración de los elementos por quien los ha memorizado sin saber la conexión entre unos y otros. El simple análisis de los componentes no convierte una creencia en conocimiento.

3.- Finalmente no puede significar señalar la característica distintiva de la cosa en cuestión. Porque esa característica ya debía estar incluida en el juicio verdadero.

La genuina conclusión del *Teetetes* es que el conocimiento verdadero

de los objetos sensibles está lejos de nuestro alcance; pone ejemplos de cosas individuales y sensibles, como el sol, un hombre particular, y acaba por afirmar que el objeto individual es indefinible, no es el objeto propio del conocimiento. El conocimiento verdadero de verse sobre lo universal y lo permanente.

## 1.2.- ¿QUÉ ES VERDADERO CONOCIMIENTO?

Al conocimiento verdadero Platón lo llama Episteme.

Hay que repetir el supuesto básico de Platón: el conocimiento verdadero está al alcance del hombre pero tal conocimiento ha de ser infalible y acerca de lo que verdaderamente es. Si no cumple ambas condiciones no es conocimiento: será percepción, doxa, opinión fundada; pero no alcanza el estatuto de conocimiento verdadero.

Acepta con Protágoras la relatividad de la percepción sensible; pero Platón no admite un relativismo universal al que avocan las doctrinas de Protágoras. Por eso afirma que el conocimiento es algo más que la percepción.

También acepta de Heráclito que los objetos particulares, individuales y sensibles están en un perpetuo fluir y cambio; justamente por eso los considera indefinibles y no pueden ser el objeto del conocimiento verdadero.

El objeto del verdadero conocimiento ha de estar más allá de lo sensible porque ha de cumplir la doble condición de ser permanente y universal, es decir, susceptible de una definición clara y científica.

Cuando decimos que la Constitución española es buena, en realidad estamos diciendo que hay un modelo de constitución que cumple todas las condiciones de la bondad, al que en este caso se acomoda la concreta Constitución española, pero que tal modelo seguiría igualmente dándose independientemente de que se realice o no en un lugar u otro.

El conocimiento científico aspira a dar con la definición, es decir, aspira a topár con la "ousía". Un conocimiento científico de la bondad ha de poder decir: "La bondad es..."; una definición que expresa la esencia necesaria e inmovible de la bondad. Ningún hecho concreto y perceptible agota tal esencia. La definición atañe a lo universal, de ahí que el conocimiento verdadero ha de hablar de lo universal. Y el conocimiento del universal supremo será el conocimiento más elevado, mientras que lo vulgarmente llamado "conocimiento" de lo particular será un modo inferior del conocer que en ningún caso supera el estatuto de la opinión más o menos fundada.

Platón plantea una pregunta de hondo calado. ¿Hay un abismo entre el conocimiento verdadero y el mundo de las cosas particulares?. Para responder a esta pregunta es necesario estudiar la teoría de las ideas desde el punto de vista ontológico.

¿Se reduce el verdadero conocimiento a ser conocimiento de lo abstracto?

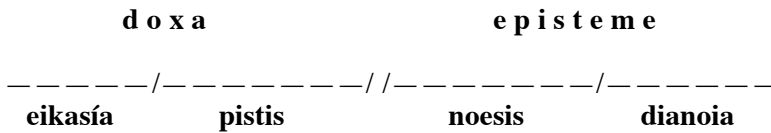
Si abstracto se entiende en sentido hegeliano, el verdadero conocimiento no es de lo abstracto. Pero tampoco se puede cosificar lo universal, porque entonces nuestras alas quedarán atrofiadas en el ámbito de lo sensible. Hay que hacer un esfuerzo intelectual para no infantilizar el pensamiento maduro de Platón.

Lo esencial de la doctrina de Platón sobre las ideas pretende asegurar que a cada concepto universal verdadero le corresponde una realidad objetiva. Es discutible la crítica aristotélica cuando le reprocha hipostasiar las ideas y crear un mundo separado. Lo esencial para Platón no es la “existencia” separada, sino la afirmación de que la idea tiene referencia objetiva y que ésta es de índole superior a la percepción sensible en cuanto tal encadenada al mundo de la materia y de la sombra.

Platón abre por primera vez realmente las puertas del espíritu justamente en el ámbito del conocimiento.

## 2.- LOS GRADOS DEL CONOCIMIENTO.

Platón en República ofrece el símil de la Línea que usa para distinguir los grados o niveles del conocer; y el lento camino que va desde la ignorancia hasta el conocimiento<sup>20</sup>:



Es una larga peripecia del hombre que se esfuerza en la busca de la verdad.

La mente humana en su camino desde la ignorancia hasta el conocimiento atraviesa dos campos principales: el de la doxa (opinión) y el de la episteme (conocimiento). Sólo este último grado es verdadero saber. La diferencia entre ambos niveles es una diferencia básicamente de objetos; la doxa versa sobre los doxasta, es decir, sobre las imágenes / sombras y sobre los seres vivos; la episteme versa sobre los noemas, es decir, sobre lo reductible a número y las ideas o primeros principios.

Si se pregunta a alguien qué entiende por la justicia y él se limita a enumerar una serie de casos, ejemplos o figuras de justicia: unas leyes, una Constitución, un hombre que ayuda a otro hombre, etc., sin sospechar siquiera que pueda existir un paradigma absoluto y normativo de

---

(20) República 509d-511e

justicia, ese hombre anda rastreando imágenes o copias y las confunde con la justicia original: ese hombre permanece en estado de doxa, en el estrecho ámbito de la hipótesis. Pero si es capaz de elevarse por encima de los casos concretos y dar una definición universal, la Forma en cuya comparación cada uno de los casos propuestos han de juzgarse como justos o no, ese tal ha alcanzado la episteme o gnosis.

Platón defiende la posibilidad de un progreso desde un estado a otro, es justamente, la conversión del alma y de la mirada desde el telón de fondo de la caverna a la luz del sol, desde las cosas terrenas al supremo Bien, para descubrir que lo que se tomaba al principio por genuinas realidades no son sino imagen y sombra, encarnación imperfecta de la Idea, realidad genuina. Ahí está el paso de la doxa a la episteme.

## 2.1.- LOS GRADOS DE LA DOXA

Platón distingue dos grados de doxa: al inferior lo denomina eikasía y al superior le da el nombre de pistis.

La eikasía tiene por objeto los iconos, las imágenes o sombras, *“los reflejos en el agua y en el espejo, diríamos ahora, en los sólidos lisos y brillantes, y todas las cosas de esta clase”*<sup>21</sup>.

El error está en tomar las imágenes en el espejo por el original. Cuando un sofista con argumentos falaces te convence de que es justo algo que no está de acuerdo con las leyes, tu estado de ánimo será de eikasía: lo que tomas por justicia no es sino la sombra y la caricatura de lo justo. Algo parecido le ocurre a quien, mientras está soñando, cree que sus sueños son la verdadera realidad. Se trata de la opinión no fundada, puramente subjetiva y engañosa.

La pistis toma por objeto el mundo de las cosas que nos rodean y del arte: *“los animales que nos rodean y todo el universo de la naturaleza y del arte”*<sup>22</sup>. Quien considera a los individuos y a las cosas de la naturaleza por la verdadera realidad sin advertir que sólo son sombras, concretas realizaciones y copias del mundo invisible, modos concretos del tipo específico, se queda en estado de lo que Platón llama pistis. Siglos más tarde Spinoza afirmará que tal hombre se encuentra en estado de imaginación, de conocimiento inadecuado. Es un grado superior a la eikasía, pero todavía no ha alcanzado el conocimiento riguroso, siempre será un conocimiento provisional.

Platón sitúa en este ámbito su reflexión sobre el arte.

La actitud de Platón ante el arte es claramente negativa. Mira el arte unilateralmente y esto hace que lo vea de manera desenfocada. Intenta definir el arte únicamente por su valor de verdad y por su referencia al

---

(21) República, 509e

(22) República, 510a



conocimiento. Pero, claro, el arte no desvela sino que vela y oculta la verdad. El arte no es una forma válida de conocimiento. Y por eso, según Platón, no mejora al hombre que busca la verdad, sino que lo corrompe porque es engañoso. No educa sino que deseduca al hombre porque apela a las fuerzas y facultades no racionales del hombre, a las que constituyen los fondos inferiores del hombre. El poeta se mueve por intuición irracional no por vía de conocimiento o de ciencia. Cuando compone su obra se halla fuera de sí, obsesionado, no es consciente de lo que hace y no sabe dar razón de ello ni enseñar a los demás su arte. Es poeta por designio divino, poseído por las musas no por un conocimiento.

Y porque el arte corrompe hay que apartarlo, incluso eliminarlo, en el Estado, a menos que se someta al servicio de fines buenos y verdaderos. No niega la existencia del arte ni su poder, pero rechaza que el arte tenga valor de conocimiento por sí mismo. El arte abandonado a sus propios medios se dedica a servir a lo falso. Si quiere salvarse ha de someterse a las reglas de la verdad que le impone la filosofía.

En *República*<sup>23</sup> Platón dice que los artistas se mueven en el tercer grado de lejanía respecto a la verdad: a) idea, b) cosa es imagen de la idea, c) arte es imagen de la cosa. a) Los hombres concretos se esfuerzan por realizar en su vida el modelo de hombre ideal, pero no lo acaban de conseguir: cada hombre es sólo una imitación o realización imperfecta del ideal de hombre. b) Cuando el artista dibuja el retrato de un hombre, plasma una imitación de otra imitación. c) El autor de tragedias pone en la escena hechos y personajes que son imitaciones de la vida y de las personas. El arte es mimesis en su sentido más radical, porque es imitación de imitación.

Hay, por tanto, tres momentos: el hombre ideal, objeto de la noesis, el hombre concreto, objeto de la pistis, y su figuración en la escena o en el cuadro, objeto de la eikasía. La expresión de estos tres grados en la polis serían: la Justicia, las leyes como su expresión concreta y parcial, su presentación en la escena de los hechos jurídicos. Quien confunde la realidad con esta imitación de la imitación se sitúa en el tercer grado de distancia respecto a la verdad. Este es el caso del poeta y del artista. Platón no entendería la expresión de que la naturaleza imita al arte: el arte es siempre imitación.

## 2.2.- LOS GRADOS DE LA EPISTEME

La verdadera realidad está más allá de lo que vemos y se esconde tras lo invisible. El ámbito de la episteme trasciende los límites de los orata, de los objetos visibles y se abre al horizonte de los aorata, mundo de

---

(23) *República*, libro X

los objetos invisibles, de los noêta. También aquí Platón establece una dicotomía: el grado inferior al que llama dianoia y el grado último que denomina noêsis.

La dianoia estudia los objetos de la matemática, de la astronomía y de la música. Es mediación entre la doxa y la pura noêsis. La geometría, por ejemplo, parte del triángulo como cosa conocida, por sí misma verdadera, y razona en busca de una conclusión. Se vale de figuras o diagramas que sólo pueden verse con los ojos de la inteligencia<sup>24</sup>; está claro que los estrictos objetos de la matemática no son visibles, no son propios de la imaginación. Son objetos intermedios del conocimiento, pero inferiores a los arjai, porque no se elevan por encima de sus propias premisas<sup>25</sup>. De ahí que, para Platón, formalmente no sean objetos de la noêsis.

Aristóteles dice que Platón entendía los entes matemáticos (punto, línea, figuras y números) como intermedios “entre las formas y las cosas sensibles”<sup>26</sup>; no son cosas sensibles por ser inmtables y eternos, pero tampoco son estrictamente formas, porque la forma es única en cada caso, mientras que no hay un diagrama único de triángulo, por ejemplo.

¿En qué consiste exactamente la distinción entre lo matemático, objeto de la dianoia, y los arjai, objeto de la noêsis?

La interpretación de Aristóteles dice que los objetos matemáticos son inteligibles pero particulares, no son universales como las formas. Cuando se habla de dos círculos que se cortan, no nos referimos a los dibujos en la pizarra pero tampoco se habla de la circularidad en sí misma, porque la circularidad no puede cortar a la circularidad. Se habla de círculos plurales pero inteligibles. Algo parecido hay que decir de la expresión “dos y dos son cuatro”. Está claro que el matemático no se remonta a los últimos principios, la circularidad o la noción de dos, sino que opera con inteligibles plurales, con doses plurales y con plurales círculos.

Platón enumera como hipótesis de los matemáticos “*lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y todas las cosas afines a estas en las distintas ramas de la ciencia*”<sup>27</sup>.

La noêsis es el modo de conocimiento que toma como punto de partida las hipótesis de la dianoia, pero las supera en busca de los primeros principios. Este es el proceso riguroso de la dialéctica que no utiliza “*imágenes*”, como en la dianoia, sino que procede por mediación exclusiva de ideas<sup>28</sup>, mediante un razonamiento flexible e inflexiblemente abstracto en el que no tienen lugar las imágenes sensibles<sup>29</sup>.

---

(24) *República*, 510

(25) *República*, 511c

(26) ARISTÓTELES, *Metafísica* 987b

(27) *República*, 510c

(28) *República*, 510b

(29) *República*, 511b

Los objetos que corresponden a la noësis son los primeros principios, las Formas o Ideas que Platón considera como principios epistemológicos pero también ontológicos.

El método es la dialéctica a la que confiere un doble trabajo: a) fundar las hipótesis últimas de la dianoia al modo, por ejemplo, como la matemática moderna ha buscado su fundamento en los principios de la lógica; y b) revisar y, en su caso, destruir hipótesis tópicas; él habla, por ejemplo, de que además de lo par y lo impar es necesario admitir como números los cuadrados y los cubos “incalculables”, es decir, es necesario admitir los números irracionales<sup>30</sup>. Negaba también la concepción pitagórica del punto unidad, es una hipótesis del geómetra que hay que destruir por ser una “ficción geométrica”; prefiere concebir el punto como “comienzo de una línea”<sup>31</sup>.

### 3.- LA ANAMNESIS COMO POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

El *Menón* da la primera respuesta a la pregunta ¿cómo es posible el conocimiento?. Los erísticos afirmaban que el conocimiento y la investigación son imposibles. No se puede buscar lo que todavía no se conoce, porque aunque lo encontremos no podríamos reconocerlo. Es tonto buscar lo que ya se conoce, precisamente porque ya se conoce.

Para superar esta aporía, Platón propone un camino nuevo: el conocimiento es recuerdo, re-conocimiento, *anamnesis* de algo que ya esté en nuestra alma.

*El Menón* es el locus clásico de la teoría de la anamnesis; lo propone desde la doble perspectiva mítica y dialéctica.

El punto de vista mítico se relaciona con las doctrinas órfico-pitagóricas según las cuales el alma es inmortal y renace en diversas ocasiones sucesivas. Pero nacer es olvidar. Las almas, antes de la primera encarnación, han contemplado y conocido la verdadera realidad. Lo que hace el alma al conocer es sacar de su propia intimidad lo olvidado que substancialmente ya posee. Las cosas de este mundo son copias participadas de las ideas. Conocer es recordar a partir de lo que vemos en este mundo aquello que guardamos en el corazón, lo que ya hemos contemplado pero hemos olvidado. Para ello es necesaria una conversión de nuestra mirada desde lo exterior a lo interior y divino.

De esta exposición mítica pasa Platón a un ensayo mayeúutico. Interroga a un esclavo que no sabe geometría y mediante preguntas adecuadas logra que por respuestas a veces incorrectas llegue a solucionar

---

(30) TAYLOR, *Plato*, pag. 501

(31) ARISTÓTELES, *Metafísica*, 992a

un complejo problema geométrico que implica conocer el Teorema de Pitágoras. La conclusión es que el esclavo, sin conocimientos previos, saca de su propia alma el conocimiento: se acuerda de lo sabido ya y olvidado.

En la doctrina de la anamnesis concurren influencias pitagóricas, pero también la doctrina socrática de la mayéutica: para que surja la verdad desde el alma ha debido permanecer previamente en ella; y se requiere la mano que conduce las preguntas y respuestas, la mano de la comadrona.

El *Fedón* vuelve a insistir en la anamnesis en referencia a conocimientos matemáticos. Ninguna cosa es un círculo o un cuadrado perfecto y sin embargo nosotros tenemos los conceptos de “igualdad”, de “círculo” y de “cuadrado” perfectos. Hay un hiato, un abismo entre los datos de la experiencia y las nociones mentales que contienen un *plus* adicional a los datos sensibles. Este *plus* que no nos llega de fuera ha de proceder de nuestro interior, pero el sujeto no lo crea, sino que lo descubre como algo objetivo. Los recuerda desde su intimidad.

Platón insiste en este razonamiento a propósito de ideas estéticas, éticas o jurídicas: Belleza, Bondad, Justicia, que sólo pueden explicarse como reminiscencia, como reconocimiento. Esto supone una visión originaria de la Idea que ha sido olvidada y queda velada en nuestra alma. Platón mantuvo esta doctrina en el *Fedro*<sup>32</sup>, en el *Timeo* y en *Leyes*<sup>33</sup>.

Se ha escrito que Platón es el primer descubridor del “a priori”; pero esta no es una expresión platónica, ni de tipo subjetivista al estilo kantiano sino, en todo caso, un “a priori” objetivo. Las ideas son realidades absolutas y objetivas que se imponen a la mente mediante la anamnesis como objeto conocido. La mente a través de la reminiscencia piensa las ideas, pero no las produce, con ayuda de la experiencia que le sirve para recordar.

#### 4.- LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

El libro VII de *República*<sup>34</sup> trata de explicar la teoría epistemológica con la alegoría de la caverna. Muestra la ascensión de la mente como un progreso en la educación desde la sección inferior de la línea hasta la más sublime; no se trata de un proceso de continua evolución, sino una secuencia de “conversiones” hacia formas más complejas y adecuadas de conocimiento.

Los prisioneros encadenados fuertemente sólo contemplan sombras, sólo escuchan ecos de la verdad; pero ellos creen que esa es la realidad

---

(32) *Fedro* 249 b-c

(33) *Leyes* 632c

(34) *República* 514a y s.

verdadera Pe rmanecen en la eikasía, en la opinión más inadecuada, formada por prejuicios y pasiones enquistados en el lenguaje y la retórica. Se viven a gusto y no tienen interés en escapar de la prisión. Si alguien les invita a la liberación y a contemplar la verdadera realidad, de la que ellos sólo sombras conocen, quedarán cegados por la luz y se figurarán que las sombras son mucho más nítidas y verdaderas que la realidad.

Hay un prisionero que logra escapar y, después de un tiempo, consigue acomodar sus ojos a la luz de la fogata y ve los objetos concretos y sensibles cuyas sombras se reflejan en el fondo de la cueva. Ve a sus compañeros tal como son, como prisioneros encadenados por los prejuicios, pasiones y sofismas. El ha sufrido una primera conversión desde los *eikones* al mundo de los *zoa*, desde la eikasía al estado de *pistis*, en el que todavía se mu eve en el mundo de lo singular y concreto sensible.

Si persevera en su esfuerzo de liberación y, caminando, sube hacia el exterior de la *cavema*, logrará ver el mundo de lo iluminado por el sol, el mundo de las realidades inteligibles. Es una segunda conversión de la *pistis* a la *episteme*, del mundo sensible al ámbito inteligible. Y se hallará en estado de *dianoia*.

Sólo mediante un gran esfuerzo podrá llegar a contemplar el sol mismo, la Idea del Bien, la Forma suprema, "*Causa universal de todas las cosas bellas y buenas... fuente de Verdad y de razón*"<sup>35</sup>. Habrá conquistado en una última conversión liberadora el estado de *noêsis*.

Dos observaciones hace Platón. Si este hombre vuelve de nuevo a entrar en la *cavema* caminará como ciego, no verá en la obscuridad y se moverá haciendo el ridículo. Si pretende además liberar a otro y guiarlo hacia la luz, los prisioneros, enamorados de la obscuridad que consideran las sombras como única realidad, le darán muerte si logran cogerlo. Es una nítida alusión a la figura de su maestro Sócrates y a su muerte nefanda.

## 5.- LA EDUCACIÓN

La vida del hombre es un progreso ascendente que requiere esfuerzo y disciplina. Este es el papel de la educación. Platón la considera como el medio de liberación para los jóvenes a los que ha de conducir desde el mundo de las sombras a la contemplación de valores eternos y absolutos. La educación es la liberación de errores, prejuicios y sofismas retóricos, del mundo de las sombras y de la ceguera para los valores. Especialmente importante para los dirigentes políticos, si se quiere librar al Estado del naufragio al que lo conducirán gobernantes ciegos

---

(35) *República* 517b

que vivan felices en el estado de la eikasía o de la pístis. Ciegos conductores de ciegos.

La ascensión epistemológica de Platón no es puramente académica y crítica. Hay en el fondo una preocupación por la conducta de la vida, por la liberación moral y por el bien del Estado. El hombre que no vive a la luz de la verdad y del bien arruina su vida. El político que no guía su acción a la luz de principios eternos conduce a su pueblo a la destrucción y a la muerte.

Los neoplatónicos tiñeron de un colorido religioso la concepción epistemológica de Platón y la interpretaron en sentido místico. Algunos escritores cristianos, el Pseudo-Dionisio, sobre todo, utiliza esta interpretación neoplatónica para explicar la ascensión mística del hombre hacia Dios por la vía negativa, como paso de las sombras visibles a la luminosa obscuridad invisible.

### III.- LA FUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA

#### 1.- LA “SEGUNDA NAVEGACIÓN”

El núcleo central del pensamiento platónico es el descubrimiento de que el hombre puede trascender lo visible y llegar a conocer la realidad invisible y suprasensible verdaderamente existente. De su afirmación depende el planteamiento nuevo de todos los problemas filosóficos y el nuevo clima espiritual, telón de fondo, tanto de las cuestiones como de sus soluciones.

Los *physicoi* habían pretendido explicar el mundo por medio de causas físicas y de modo mecánico. Anaxágoras, por primera vez, había postulado una realidad inteligente para poder dar una explicación última de las cosas, pero se olvida luego de ella y acude a causas físicas y mecánicas en el desarrollo de su filosofía.

El primer momento de la filosofía platónica es la insatisfacción ante las explicaciones físicas y mecánicas del mundo; se trata, para Platón, de una consideración necesaria pero tosca e insuficiente.

Platón recurre a una metáfora marinera y habla de la necesidad de proceder a una segunda navegación. La navegación que es necesario forzar a golpe de remo cuando el viento amaina y las velas caen lacias de los mástiles. Esta será su propia aportación original a la filosofía, fruto de su personal esfuerzo insistente y constante.

La primera navegación del pensamiento, impulsada por la filosofía de los *physicoi*, había extraviado el rumbo porque no acertó a explicar lo sensible sólo por lo sensible; fue un viaje excesivamente atado a lo sensible y pegado a la costa. “¿Cuándo alcanza el alma la verdad?. Pues

*siempre que intenta examinar algo juntamente con el cuerpo, está claro que es engañada por él*<sup>36</sup>.

La segunda navegación busca una ruta nueva, alejada de la costa, más abierta y arriesgada que conduce a la afirmación de lo inteligible; es una liberación respecto de los sentidos y un desplazamiento al plano del razonamiento puro y a los objetos que se captan sólo con la mente, al mundo de los *noêta*. Hume en el siglo XVIII escribe un breve ensayo sobre la inmortalidad del alma y se pregunta sorprendido ¿por qué el hombre pretende elevar su mirada más allá de lo sensible, a pesar de los terrores que dicha mirada conlleva? Y responde que es el poder y la educación lo que le mueve. Es la crítica que más tarde construirá también Nietzsche. Platón era consciente de esta osadía cuando asevera en el Fedón:

*“Tuve miedo de que mi alma quedase completamente ciega al mirar las cosas con los ojos... y decidí refugiarme en los razonamientos, logos, y considerar mediante estos la verdad de las cosas... Me he interesado en esta dirección y, en cada caso, tomando como base aquel razonamiento que me parece más sólido, juzgo como verdadero lo que concuerda con él respecto a las causas y a las demás cosas, y lo que no concuerda lo juzgo no verdadero”*<sup>37</sup>.

Parte Platón de dos casos en los que se muestra la insuficiencia de las explicaciones físicas y mecánicas.

a) Para explicar las cosas que llamamos bellas no basta recurrir a elementos físicos como el color, la figura y otros de esta clase, porque sólo son concausas o medios pero no la verdadera causa.

Es preciso postular la existencia de una causa superior no sensible sino inteligible. Se trata de lo bello-en-sí, la idea o forma pura que, mediante participación, comunidad o presencia, hace que las cosas mundanas sean bellas.

b) Si alguien intenta explicar de manera natural-mecanicista por qué está Sócrates en la cárcel tendrá que limitarse a hablar de la disposición de los músculos, huesos y tendones del cuerpo de Sócrates en la posición de sentado. Pero ésta no es la verdadera explicación, no es el verdadero por qué; es una explicación necesaria pero inadecuada. Todo eso es necesario pero no basta. La verdadera razón es un valor espiritual y moral: Sócrates decidió acatar el veredicto de los jueces atenienses y someterse a las leyes de Atenas porque esto es el bien y lo conveniente. Por esa elección moral y espiritual Sócrates ha movido los músculos de las piernas y ha ido caminando a la cárcel y permanece en ella sentado, a pesar de las incitaciones a la fuga.

La segunda navegación discrimina y reconoce la existencia de dos planos del ser: uno de ellos es el ámbito de lo perceptible por los sentidos, el campo de los *orata*; el otro es invisible, *aorata*, sólo se capta

(36) Fedón, 65

(37) Fedón 100a

con la mente, y, en consecuencia, es puramente inteligible. La contraposición ontológica entre Ser y Devenir, que se repite con énfasis en el *Timeo*, sigue vigente, a través de los diálogos platónicos, hasta la *Carta VII*.

Se pueden aducir numerosos pasajes platónicos en los que se afirma la urgencia de este paso desde el devenir a la busca del ser:

*“Decimos que las cosas se ven pero no se piensan; en cambio las ideas se piensan pero no se ven”*<sup>38</sup>.

*“De acuerdo con mi opinión, es necesario distinguir ante todo, las siguientes cosas: qué es lo que siempre es, y no tiene generación; y qué es lo que se engendra y nunca es. Lo primero se comprende por la inteligencia por medio del razonamiento como lo que eternamente es de una manera; lo otro, al contrario, es opinable con la opinión, por medio del sentido irracional, ya que nace y muere y nunca es verdaderamente”*<sup>39</sup>.

*“¿Y acaso no es verdad que, mientras estas cosas mudables las puedes ver, tocar o percibir con los otros sentidos corporales, en cambio aquellas otras que permanecen siempre idénticas no hay otro medio para captarlas si no es mediante el puro razonamiento y la mente; porque estas cosas son invisibles y no se pueden captar con la vista?”*

*- Es muy cierto lo que dices.*

*- Supongamos, por tanto, si quieres -agregó él- dos especies de seres: una especie visible y otra invisible.*

*- Supongámoslas, respondió.*

*- Y que la invisible permanezca siempre en la misma condición y que la visible nunca permanezca en la misma condición.*

*Supongamos esto también, dijo”*<sup>40</sup>.

Con posterioridad a la segunda navegación platónica se puede hablar de la distinción material - inmaterial, sensible- suprasensible, físico - suprafísico, naturaleza - espíritu. A la luz de estas nuevas categorías del pensamiento se puede decir que los filósofos *physicoi* eran materialistas porque se limitaron al cosmos de lo que aparece y es mutable.

Esta segunda navegación constituye un quiebro clave en la historia del pensamiento y en la conquista del ser inmaterial vislumbrado por Parménides. Todo el pensamiento occidental posterior quedará marcado por este descubrimiento tanto si es aceptado como si es rechazado.

## **2.- RELACIÓN DE LAS IDEAS ENTRE SÍ Y CON LAS COSAS.**

Esta problemática se puede presentar de manera muy resumida en los siguientes términos.

(38) *República* VI,18, 507

(39) *Timeo*, V, 27,28

(40) Tomado de REALE, *Historia de la filosofía*, I, pag. 128



En el *Parménides*<sup>41</sup> se plantea la cuestión de cuáles son las Ideas que Sócrates admite. Sócrates no tiene dificultad en admitir las ideas de semejanza, de lo uno y los muchos, de lo justo, de lo bello y del bien-en-sí. No sabe si admitir o no las ideas de hombre, fuego, agua, etc. No admite las ideas de cabello, lodo, suciedad, etc. pero, desconcertado, empieza a pensar que nada hay sin su correspondiente idea, aunque se siente “temeroso de caer en el abismo sin fondo del absurdo y de perecer en él”

El sentido socrático de eidos pleno de implicaciones éticas, estéticas o políticas se muestra como valor, como telos axiológico que arrastra a los hombres atraídos por Eros. La cuestión de la unidad no es todavía acuciante: se trata de la Belleza y el Bien en el Uno.

Mas cuando se admite la idea de hombre y de los objetos particulares el Mundo Ideal se hace múltiple y aparece como una reduplicación separada de nuestro mundo. Aquí incide la doble crítica aristotélica: Platón ha introducido un abismo (*jorismós*) entre las Formas y las cosas; pero además se abre la puerta al infinito: si hay razón para hablar de una semejanza entre los individuos y la idea de hombre ¿no habrá que postular un tercer hombre para explicar esa semejanza y así al infinito?

Platón ya había anticipado su posible respuesta. En el *Parménides* se discute la cuestión de la relación entre los objetos individuales y el uno. Sócrates propone que la relación puede describirse de dos maneras:

a.- como participación (*methesis*) del objeto particular en la idea.

b.- como imitación (*mímesis*) de la Idea por el objeto particular: así los objetos son *omoiomata* y *mimemata* de la Idea y ésta a su vez es paradigma o ejemplar. En *Banquete*<sup>42</sup> se llama *eidola*, ídolos, a los objetos de los sentidos.

Las objeciones que plantea *Parménides* van a ser consideradas más detenidamente por Platón en los diálogos siguientes. Esto merecerá una atención más detallada en el apartado siguiente.

## IV.- EL MUNDO INTELIGIBLE

### 1.- LA REALIDAD INTELIGIBLE

Platón llamó a la realidad inteligible con el nombre plural “idea” - *idéai*, *eídê*- que se suele traducir por el término singular “forma”. Fedón (102b) utiliza ocasionalmente en este sentido **eídos**. En el lenguaje corriente “idea” significa un concepto subjetivo de la mente, como

---

(41) *Parménides* 130

(42) *Banquete* 212 a

cuando decimos “esto es sólo una idea y no tiene nada de real”. Este uso puede confundirnos al leer a Platón.

Las ideas platónicas no son conceptos generales o representaciones puramente mentales que sirven para denominar muchas cosas; son, por el contrario, entidades, ousías. Idea o forma, para Platón, es el contenido objetivo de nuestro pensamiento. No son conceptos puros formales o simples pensamientos sino las realidades objetivas que únicamente el pensamiento puede aprehender: el verdadero ser, el ser por excelencia, lo inteligible; son, a su vez, las verdaderas esencias de las cosas; esencias verdaderas que hacen que cada cosa sea lo que es. Son arkhé y aitia, orígenes y causas en sentido riguroso.

Platón utiliza también para denominarlas el término “paradigma”, porque son el modelo permanente de cada cosa sensible y, por ello mismo, perfecto. Tomad el ejemplo del círculo: ningún círculo dibujado o imaginado, es decir, ningún círculo sensible es el verdadero círculo porque no cumple su definición o modelo: en efecto la tangente le tocará en más de un punto<sup>43</sup>.

Llama a las ideas “lo-en-sí”, “lo-por-sí”, “lo-en-sí y para-sí”; habla del bien-en-sí, lo-bello-en-sí. Platón ha sido mal entendido por quienes funcionan con mentalidad cosista y grosera que ha dado lugar a polémicas encarnizadas desde su mismo tiempo. No ha de entenderse “lo-en-sí” como una cosa espacio-temporal. Platón quiso subrayar dos rasgos de la idea o forma:

a) su estabilidad, las ideas no sufren el movimiento y devenir que arrastra a las cosas; una cosa bella puede dejar de ser bella con el paso del tiempo, con el cambio de circunstancia y se vuelve fea, pero “lo-bello-en-sí” permanece realmente y siempre.

b) su no-relatividad, su carácter absoluto; “lo-bello-en-sí”, “lo-verdadero-en-sí” no lo son por referencia al sujeto, como quería Protágoras, no son manipulables de modo arbitrario por el sujeto, sino que se le imponen al sujeto de modo absoluto.

Las verdaderas causas de todas las cosas perceptibles son inmutables por su propia naturaleza; no pueden cambiar como cambian las cosas, porque, en tal caso, no serían causas verdaderas ni razones últimas supremas. Sin ellas no podríamos ni siquiera hablar, porque, al hablar, exigimos que permanezca inmutable el referente de nuestras palabras: en otro caso sería ininteligible el discurso mismo.

Al conjunto de las ideas lo llama en *Fedro* hiperouranós, el lugar hiperurano, lo allende:

*“Este lugar hiperurano jamás ha sido cantado dignamente por los poetas de aquí abajo. Es así, y hay que tener el coraje de decir la verdad, sobre todo cuando se habla de la verdad. La ousía es la que real -*

*mente es, carente de color, sin figurae intangible, y que sólo puede ser contemplada por el timonel del alma, por la inteligencia, y es el objeto propio de la verdadera ciencia*<sup>44</sup>.

También puede ser malentendido el topos hiperuranio. Y a ello da pie justamente la metáfora espacial de lugar. El lenguaje nos ata y traiciona

Lugar hiperuranio significa lo sobre el cosmos físico, lo supraceleste, lo allende las cosas espaciotemporales; no es un lugar, otro lugar imposible fuera del espacio; es una metáfora; una manera de hablar mitificadora, una representación mítica. Las ideas se describen con rasgos que nada tienen que ver con el lugar físico: sin color, sin figura, intangibles. Lo supraceleste es justo la imagen de lo no espacial, de lo no temporal, de lo insensible, de lo inteligible. El mal llamado lugar supraceleste y las ideas que lo constituyen son lo totalmente otro que sensible y sólo puede ser captado por el timonel, por la parte más excelente del alma, por la inteligencia y sólo por esta. En vano se intentará imaginarlo. Lo supraceleste es la meta a la que se dirige la “segunda navegación”. Más aún, Platón advierte que no está al alcance de cualquier mortal. Es también un reto que Platón lanza al hombre. Una invitación a extender las alas de la inteligencia por encima del límite de la imaginación.

Lo sensible y lo relativo -lo finito, dice Timón- no tienen en sí mismos la razón de sí mismos. He ahí el problema. Esta se ha de buscar en lo inteligible y absoluto, en lo inmóvil y eterno. El *Parménides* es el momento en que Platón somete a crisis la relación, la posibilidad misma de relación entre estos dos ámbitos.

## 2.- ESTRUCTURA DEL MUNDO INTELIGIBLE

Platón puebla el mundo inteligible de una multiplicidad de ideas éticas, estéticas, geométricas, números, pero también de ideas de las cosas.

No se puede olvidar que Platón se interesó ante todo por las ideas éticas, políticas y estéticas o incluso por los objetos matemáticos, siguiendo la preocupación central de Sócrates; y no parece un despropósito pensar que la Bondad absoluta o la Belleza absoluta existen por sí, especialmente si Platón las identifica.

Però cuando empieza a considerar los conceptos generales, tales como “perro”, “mesa” u “hombre” se hace más difícil suponer que los universales correspondientes a estos conceptos de clase existan como esencias objetivas. Cabe identificar la Bondad con la Belleza y la Verdad, pero no es tan fácil identificar la esencia de hombre y la de mesa y la de perro.

---

(44) *Fedro* 247c

Sin embargo era menester buscar algún principio unificador que Platón rastreará por la vía de la lógica con la esperanza de que el orden lógico conlleve un orden ontológico.

Siempre defendió que los universales son de naturaleza ontológica: una pluralidad de ideas dotadas con los signos del ser parmenídeo: incompugnables, inmutables, ingénitas. Las formas son las causas (aitíai) de las cosas y sucesos de este mundo, es decir, responsables de sus naturalezas y de las propiedades -colores, sonidos, valores morales y estéticos- que, a pesar de su mutabilidad, ellas exhiben. Las formas salvan al mundo sensible de caer en un estado de incomprensible flujo heraclíteo. Pero, a su vez, este mundo sensible del que brota la opinión, es el primer vislumbre inseguro y balbuceante de las Formas que gradualmente se iluminarán mediante la anamnesis. La búsqueda de las Formas debe partir del testimonio de los sentidos, como dice el *Fedón* y el *Banquete*.

Parménides y Heráclito son enfrentados en dos planos distintos: el plano de lo inteligible y sus exigencias y el plano del perpetuo fluir que se hace presente a los sentidos.

Quedan por resolver dos problemas ya insinuados:

1.- ¿Cómo se puede afirmar sin contradicción que lo plural y múltiple es?

2.- ¿Cómo se puede decir sin caer en la contradicción que es un no-ser?

Dos problemas estrechamente unidos que surgen de un mismo fundamento: la identidad afirmada por Parménides entre ser y uno. Ambos problemas se plantean rigurosamente en el *Parménides* y se les busca su solución a través del *Teetetes*, el *Sofista* y el *Político*.

Platón esperaba que estos cuatro diálogos se leyeran como un conjunto unitario. En ellos el pensamiento de Platón adquiere un giro notable. No se trata de negar o abandonar la teoría de las Formas - Bien, Belleza-. Sin embargo en *Parménides* Sócrates ya no es el personaje central. Ahora es presentado como un hombre joven, inseguro y titubeante, casi desconcertado ante Parménides. En el diálogo *Parménides* Sócrates defiende la hipótesis de las Formas separadas de los particulares que participan de ellas porque ha sido atacada por el viejo maestro. Parménides va contestando todos los argumentos hasta empujar a Sócrates a la aporía; luego, en la segunda parte, se ofrece para darle una lección del método que se necesita para la Verdad.

La piedra angular del platonismo afirmaba: a) existen formas que no cambian; b) están separadas de las cosas y acciones particulares; c) son, sin embargo, responsables de lo que las cosas son. Ahora esta profunda convicción parece tambalearse y es presentada como objeto de examen minucioso

*Parménides* es, quizás, el diálogo más difícil. Platón quiere contrastar

su propia doctrina con el viejo maestro por quien siente un profundo respeto<sup>45</sup> mediado por un desacuerdo radical.

En *Teetetes*, Sócrates aparece de nuevo como guía. Su problema es definir el conocimiento, aunque ya vimos que su análisis se centra en decir qué no es conocimiento. Sócrates, en este diálogo, rescinde de la teoría de las formas. En *Sofista* y *Político* queda en silencio y el guía es un extranjero eleático heterodoxo. Este extranjero se atreve a criticar a los amigos de las Formas por decir que la realidad no cambia; y ofrece una técnica refinada y desarrollada de alcanzar la definición mediante reunión y división.

### 3.- EL PARMÉNIDES

Creo que merece la pena detenerse brevemente en el análisis del *Parménides*.

3.1.- Este diálogo ha tenido, sobre todo en su parte segunda, el más extraño destino que pudiera imaginarse. Parece que no se puede dudar de que Platón es un hombre teísta, profundamente religioso y con una cierta vena mística. Así se muestra en *Fedón*, *Fedro* y, más tarde, en *Timeo*. Pero no aparece así en el *Parménides* que pretende una crisis de su propia teoría.

Sin embargo, a partir del siglo V, los argumentos antitéticos sobre la unidad, que, al menos en su forma, son sofísticos, se reciben como la exposición rigurosa de las más sublimes verdades de la teología.

Es éste uno de esos virajes extraños de la historia del pensamiento humano. Los neoplatónicos primero y luego los cristianos descubrieron en la frialdad de lo Uno su Dios más elevado, inefable e incognoscible. Y así lo recogerá más tarde Hegel.

Proclo (410 - 485) dividía ya a los intérpretes del *Parménides* en dos escuelas o interpretaciones, una lógica y otra metafísica.

El diálogo *Parménides* fue escrito entre los años 370 y 367. Tiene dos partes: la primera es un diálogo narrado y la segunda una exposición directa en vivo. Estas dos partes fueron escritas independientemente y posteriormente se unieron en una sola obra. A pesar de que son diferentes no se puede negar una conexión original y orgánica entre ambas partes.

*Parménides* no habla siempre en los términos rigurosos de su Vía de la Verdad. En la vida práctica se ve obligado a abandonar sus propias precisiones teóricas. Es la tragedia del solipsista que cuando quiere comunicar a otros sus propias teorías se ve forzado a dejar de serlo.

Sugiere como tema para un ejercicio dialéctico “mi propia hipótesis sobre el uno en sí”. La fuerza de sus argumentos en la primera parte radica en su negación de la posible relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

---

(45) *Teetetes*. 183e, *Sofista*. 216b, 217c, 241d, 242c.

3.2. La primera parte se extiende de 126a hasta 135d.

3.2.1.- La teoría de las Formas que se discute es la misma del *Fedón*. Sus principales rasgos son:

1.- Las Formas existen aparte de los seres particulares como modelos inmortales y eternos, accesibles a la mente pero no a los sentidos.

2.- Son la causa de que los seres particulares sean lo que son, aunque no puede ser dogmático respecto de la índole de esta relación y juega con tres orientaciones: participación, semejanza, presencia...

2.1.- los seres particulares participan de las Formas o se asemejan a ellas de modo imperfecto<sup>46</sup>.

2.2.- las Formas pueden estar presentes en o asociadas con los seres particulares<sup>47</sup>.

3.- Se puede distinguir entre una Forma por sí y en sí misma y su encarnación en un ser cambiante, particular y perecedero<sup>48</sup>.

4.- Alusión a ejemplos de Formas perfectas junto a las Formas en los seres físicos, en relación a conceptos matemáticos: los iguales-en-sí, los semejantes-en-sí<sup>49</sup>.

5.- La Forma-en-sí posee el carácter que plasma en los particulares: la Belleza es lo bello-en-sí, la verdadera perfección de la belleza; ser grande no puede admitir ser pequeño<sup>50</sup>.

6.- No se somete a discusión la extensión de las Formas. Se hace mención de valores, lo bueno y lo bello, relaciones: Simias posee Altura en relación con la Pequeñez de Sócrates, conceptos matemáticos: cantidad, longitud, número y a objetos físicos: la nieve o el fuego<sup>51</sup>.

Todos estos aspectos se discuten de nuevo en *Parménides*, pero también son asombrosas las omisiones:

En el *Fedón* se afirmó ya la doctrina del alma-inteligencia inmortal que se reencarna periódicamente<sup>52</sup>. El alma puede conocer lo inteligible porque es afín a las Formas que conoció antes de encarnarse y puede llegar a recordar mediante la perseverancia en el trabajo intelectual. Se establecía la asociación de las Formas con los Valores. La posición más importante correspondía a las Formas morales y estéticas. El mundo inteligible era exaltado a expensas del mundo sensible: los seres particulares eran representados esforzándose o deseando ser como son las Formas, pero permaneciendo de menor valía<sup>53</sup>.

---

(46) *Fedón* 74e

(47) *Fedón* 100d

(48) *Fedón* 102d

(49) *Fedón* 74c,129b

(50) *Fedón* 102e

(51) *Fedón* 100e-101c

(52) *Fedón* 79d

(53) *Fedón* 74d-75c

### 3.2.2- Objeciones de *Parménides*.

El *Parménides* pretende ser sobre todo un estímulo y acicate para el pensamiento; sin ofrecer resultados conclusivos, conduce al *Sofista* que buscará salidas a los problemas planteados por la rigurosa lógica parmenídea. Pero para ello se verá obligado a llamar a un eleático más descendiente y menos riguroso.

En la primera objeción plantea la pregunta radical ¿de qué cosas hay formas?

Sócrates admite las formas de atributos como bello y bueno. Muestra dudas cuando se trata de sustancias naturales como hombre y fuego. Considera absurdo postular formas de cosas “sin valor y sin dignidad” como cabello, barro y suciedad.

Parece que representa la misma actitud de Platón. Sin embargo, Parménides atribuye esta actitud a la juvenil desconfianza en sus propias opiniones y le asegura que cuando madure abandonará la desconfianza en algunas de estas cosas. “*Se ve que eres joven, Sócrates, y que todavía no has sido presa de la filosofía; pero lo serás, no me cabe duda, cuando ya no desdeñes ninguna de estas cosas pequeñas*”<sup>54</sup>.

Para Platón es indudable que existen formas de todas las sustancias de naturaleza reconocible, pero, como filósofo, sólo tiene interés por las formas morales, matemáticas y por las de otros conceptos más amplios: Ser, Igualdad, Diferencia, Movimiento, Reposo, de las que explícitamente se ocupará el *Sofista*.

Merece la pena observar que la orientación universalmente teleológica adquiere mayor importancia a medida que Platón se replantea la teoría de las formas.

Pero las preguntas más críticas de Parménides no se refieren a la existencia de las Formas, sino a su relación con este mundo y con nosotros en tanto que objetos de nuestro conocimiento. Porque Parménides admitía la existencia de lo inteligible pero negaba relación alguna entre lo inteligible y lo sensible. Es única y exclusivamente lo inteligible cerrado en sí y separado.

Platón, en cambio, reaffirma la doctrina enseñada<sup>55</sup>: existen formas y otras cosas que participan de ellas y que son llamadas por sus nombres: lo que comparte la Semejanza es llamado semejante, lo que comparte la Belleza y la Justicia, bello y justo. Las dificultades se comienzan a acumular.

La segunda objeción plantea si lo que participa de una forma debe contener la totalidad de ella o solamente una parte<sup>56</sup>. Esto merece un examen detenido.

---

(54) *Parménides*, 130 b-e

(55) *Fedón* 102b

(56) *Parménides* 130e-131e

a) Si la forma es unidad ¿cómo puede estar toda ella en sí y, a la vez, en múltiples cosas separadas sin romperse?<sup>57</sup>.

Sócrates acude a una analogía o metáfora: el día está al mismo tiempo en muchos lugares sin que por ello pierda su unidad y sin estar separado de sí mismo. Más tarde, los teólogos recurrirán a la metáfora de la luz y del sol que puede iluminar muchos objetos y darles calor sin que en sí misma pierda su unidad.

Parménides responde con otra opción: la vela marinera extendida sobre muchos es una cosa que en su totalidad cubre a muchos, aunque cada uno queda cubierto por una parte.

Sócrates no sabe qué responder. Las dos metáforas son distintas: un objeto material como la vela es muy distinto a un período de tiempo que proporciona una analogía o metáfora más aceptable. Sin embargo, Parménides abandona la metáfora socrática y se aferra a su propia analogía de la vela.

Y a tenor de su propia metáfora da por probado que una Forma tiene que ser divisible para ser participada en lo múltiple y que cada particular ha de poseer una parte mayor o menor de ella. Pero a partir de esta conclusión continúa trazando una sarta de absurdos:

b1.- cada cosa grande será grande por poseer una porción de Grandeza menor que la Grandeza en sí.

b2.- “x” será igual a “y” por recibir una porción de Igualdad menor que la Igualdad en sí.

b3.- la Pequeñez-en-sí ha de ser mayor que su parte o porción en un hombre pequeño.

b4.- un objeto individual cualquiera se hace más pequeño que antes al añadirle algo nuevo: la porción de pequeñez.

La conclusión de Parménides es radical “¿Cómo te atreves a sostener la participación entre las cosas y las Formas, si no puede ser ni una participación en la parte ni en el todo?”. Y Sócrates ha de responder “No me parece fácil llegar a definirla de algún modo”<sup>58</sup>.

Platón ya se había enfrentado al problema en *Fedón*<sup>59</sup>. Pero pudo pensar que la teoría necesitaba una nueva reformulación ya que la noción de las formas inmanentes quedaba expuesta a malentendidos. Sin embargo, las críticas de Parménides se basan en la suposición a partir de una analogía cruelmente materialista -por tanto inadecuada- de que una forma inteligible puede cortarse y dividirse como un pastel mientras que *Banquete*<sup>60</sup> había afirmado que una forma es eterna y única, que los objetos participan de ella, pero que mientras los objetos se originan y perecen, la forma no decrece ni crece ni cambia en modo alguno.

---

(57) *Filebo* 15b

(58) *Parménides* 131

(59) *Fedón* 102b-103a

(60) *Banquete* 211b



En la tercera objeción plantea un primer contraargumento: La grandeza de lo grande<sup>61</sup>. El *Menón* y el *Eutifrón* habían iniciado la presentación de la teoría de las Formas y su origen. Parménides sospecha que la creencia de Sócrates en la forma surge de que, al ver cosas como grandes, debió pensar en descubrir un carácter único en todas ellas y que así lo grande-en-sí era una cosa individual.

Pero si lo grande-en-sí es, a su vez, grande ha de pertenecer a la clase de los objetos grandes visibles con los que compartirá la misma característica; de acuerdo con la teoría se ha de postular una forma separada que sea participada por lo grande-en-sí y por todas las demás cosas grandes. Pero esta nueva forma separada también será grande y deberá pertenecer al universo de las cosas grandes a las que se asemeja... y así ad infinitum.

Es el argumento del tercer hombre que implica la noción de autopredicación de las formas. ¿Qué decir a esto?. Vayamos por partes.

1º.- Para Platón la Justicia-en-sí es justa, la Piedad piadosa, la Belleza es bella. Sea como modelo o como participación-de, una forma es causa de que los objetos sean lo que son porque les comunica su característica propia. Para ello es necesario que la forma posea tal característica.

2º.- En los diálogos medios, la forma posee esta característica de un modo peculiar. La Belleza-en-sí es inmutable, siempre bella, ejemplar perfecto de sí misma; las cosas imitan la belleza y son bellas en sentido relativo. La gran diferencia es que la Belleza-en-sí sólo puede ser captada por la mente mediante un destello de visión -intuición- mental que sobreviene como fruto de un largo curso de dialéctica. La Belleza-en-sí, la verdadera Belleza no es de este mundo ni perceptible por los sentidos, ni deducible a partir de ellos. Es la meta difícil de la peregrinación del filósofo.

3º.- La idea de grandeza es un buen ejemplo introducido ya en el *Fedón*<sup>62</sup>. Como término puramente relativo nunca podrá confundirse con un atributo sensible. Se puede hablar de algo puramente rojo, pero no de lo grande puro: un perro grande, un elefante pequeño implican comparación a un tercero. Sin embargo es un término que permite al hablante y al interlocutor comprenderse, porque les proporciona a ambos el mismo concepto. Existe una forma de grandeza de la que participan el perro y el elefante, aunque la grandeza sin restricción es una imposibilidad como atributo físico y, por ello, inconcebible, lo que no ocurre con la idea de justicia, por ejemplo. Hay una forma o idea de grandeza separada, accesible sólo a la razón, pero no es algo que pueda verse, cortarse o distribuirse.

---

(61) *Parménides*. 131e-132b

(62) *Fedón* 102b

4°.- Es posible que Platón percibiera dificultades lógicas en su doctrina metafísica y que exprese sus propias dudas por boca de Parménides. Cabe preguntarse si lo que hace es prescindir del lenguaje místico de *Banquete* y *Fedro*, una revelación para iniciados, y de las formas divinas, aprehendidas por la razón, para someter todo a un riguroso análisis lógico, único método digno de un filósofo.

El *Parménides* exhala un espíritu completamente diferente de los diálogos medios. Es un diálogo más austero, más trabado, con menos licencias a los recursos literarios.

La cuarta objeción plantea la posibilidad de que las formas sean sólo ideas de nuestro mundo. ¿Pueden las formas ser pensamientos que no lleguen a producirse en otro lugar que en nuestras almas?<sup>63</sup> Sócrates, desconcertado ante la fuerza del argumento del tercer hombre, se refugia en el antiplatónico Antístenes: una forma puede conservar su unidad si la reducimos a un pensamiento que no se da en ninguna parte salvo en nuestras mentes. Parménides responde con fuerza: pensar es pensar en algo y ese objeto tiene que existir<sup>64</sup>. A la pregunta ¿en qué piensas?, no se responde, no se puede responder: en nada. Esta respuesta es una malhadada excusa.

¿Cómo puedo pensar y menos aún conocer algo que no existe?. Tiene que existir no sólo un concepto universal en nuestras mentes, sino una realidad que corresponda al mismo, una forma-en-sí, idea o eidos. Así responde a Antístenes y a quienes pensaron las formas como ideas en Dios; incluso Dios sólo puede pensar las formas porque existen realmente.

Es una prueba legítima para Platón de que las formas no son meros conceptos. Así modifica a Parménides al situar los objetos particulares (zoa) como una clase entre la existencia y la no existencia conocidos por una facultad intermedia entre el conocer y la ignorancia a la que llama pistis.

Parménides propone una segunda dificultad a que las formas sean puro pensamiento.

Si las “otras” cosas participan de las formas-pensamiento, se ha de afirmar también una de estas dos cosas: a) que cada cosa está hecha de pensamiento y entonces todo piensa o b), en otro caso, ellas serán pensamientos pero no piensan.

Desde Homero noëma del verbo noein arrastra el sentido activo de inteligencia y la inteligencia entiende, es decir, el pensamiento piensa pensamientos. Es una objeción razonable de corte semántico que fuerza a distinguir la mente que piensa, el concepto formado por la mente y la realidad de que es concepto.

---

(63) *Parménides* 132b-c  
(64) *República* 476e

Platón se niega absolutamente a defender que las formas sean sólo pensamiento de una mente ni humana ni divina.

En la quinta objeción se analiza la posibilidad de las formas como modelos o paradigmas.<sup>65</sup>

Sócrates recurre a la explicación fundamental de la relación entre ideas y cosas ya aceptada en el *Fedón*: participación -methesis- significa que las formas son un modelo fijo en el mundo real y los objetos particulares están hechos a su imagen y se les parecen.

Per Parménides contesta que esta relación ha de ser recíproca: si el objeto recuerda a la forma, la forma tiene que recordar al objeto particular, pero esto sólo puede ocurrir en la medida en que ambos compartan un mismo carácter o forma, y así *ad infinitum*. Es una dificultad radical y así lo advierte Parménides. La fuerza del argumento está en la afirmación de la simetría y reciprocidad entre lo participado y el participante. Es una cuestión que ha suscitado numerosas discusiones. Parménides, por su parte, rechaza la posibilidad de comunicación entre lo inteligible y lo sensible. Platón, posiblemente, rechazaría la simetría y la objeción: las formas no son sensibles ni reductibles al estatus de cosas particulares

*Fedón* proclamaba que la forma puede actuar como causa por su presencia en los objetos particulares. La blancura ya sea en sí o en otro será siempre blancura y nada más, aunque el objeto pueda ser unas veces blanco y otras veces rojo. Puede sostenerse que esto no es autopredicación. La forma no posee la cualidad que ella es: la blancura invisible e inteligible no es blanca en el único sentido aceptable de tal expresión, si es que puede tal expresión significar algo, si es algo más que una trampa del lenguaje. Es la escapatoria al argumento del tercer hombre.

La ontología de Platón nunca fue dualista; no afirma dos clases de ser, en sentido riguroso sólo son las formas. Pero para él la belleza en sí es la perfección de lo que es siempre y en todos los sentidos lo bello.

Platón, sin embargo, percibe que una doctrina semejante conlleva no pocos inconvenientes lógicos.

La sexta objeción propone que las formas son incognoscibles para nosotros y nosotros para Dios.<sup>66</sup>

Parménides continúa su discurso a partir de su rechazo de la participación.

Y la primera consecuencia es que las formas son incognoscibles para nosotros. Si existen en y por sí mismas pero no en nuestro mundo, ellas tienen que relacionarse sólo entre sí, no con las copias de este mundo. De modo semejante las cosas de este mundo se relacionan entre sí, aunque se las nombre de acuerdo con las formas. “*Si alguno de nosotros es señor o esclavo de alguien, no es desde luego señor de la mis-*

---

(65) *Parménides* 132c-133a

(66) *Parménides* 133b-135e

ma esclavitud en sí, o esclavo de la misma soberanía en sí. Siendo como es un hombre, es con un hombre con quien mantiene estas relaciones”. En cuanto a las formas en sí, la soberanía en sí se define por relación a la esclavitud en sí. Pero ni nosotros ejercemos fuerza sobre esas realidades ni ellas ejercen fuerza sobre nosotros. Esta afirmación será la clave de las otras dos consecuencias.

El conocimiento, dirá Aristóteles<sup>67</sup>, implica una relación porque ha de ser conocimiento de algo. El conocimiento-en-sí lo será de la realidad-en-sí, y sus ramas las formas de las ciencias tendrán como objeto las variedades de la realidad-en-sí. Si nosotros no tenemos parte o porción de las formas y cada forma se conoce por la forma del conocimiento, ninguna forma puede ser conocida por nosotros.

En consecuencia, ningún Dios puede tener conocimiento de nosotros y de nuestro mundo. Los dioses conocen las formas pero éstas no se relacionan con el mundo. El conocimiento que tienen los dioses no puede ser conocimiento de nosotros ni su dominio puede ejercerse sobre nosotros.

Es la conclusión de un abismo profundo e insalvable entre idea y cosa.

Esta conclusión suele rechazarse como falaz. “Mucho me temo, arguyó Sócrates, que el argumento resulte extraño, pues nada menos que priva a Dios de la facultad de conocer” Porque, en último término, se funda en la resistencia de Parménides a salir de su tesis del ser y el no-ser. Su presión va dirigida contra todo tipo de relación entre el mundo real y el mundo sensible que, a sus ojos, es inexistente, no es. No acepta término medio: o las formas están enteramente fuera de nuestro mundo y de nosotros o están dentro. Sólo reconoce dos facultades: nous para lo inteligible y los órganos sensoriales cuya fantasía de un mundo plural es irreal.

Platón introduce el alma como vínculo epistemológico entre lo sensible y lo inteligible ya que es afín a las formas y los sentidos pueden ganar sus primeros pasos hacia la comprensión y re-conocimiento de lo inteligible<sup>68</sup>. Parménides no acepta la sugerencia de Fedro de que la mente humana puede presentir y asir la unidad en la pluralidad, lo universal en lo particular e iniciar así el proceso de reunión de las formas.

Platón termina esta primera parte del diálogo poniendo en boca de Parménides una tremenda afirmación: “En caso de que se niegue la existencia de estas Formas... Es claro que no habrá entonces a dónde dirigir el pensamiento, si no se consiente que la forma de cada ser sea siempre la misma, lo cual lleva a destruir la dialéctica... ¿Qué harás, pues, de la filosofía? ¿A dónde podrás volverte si desconoces realmente estas cosas?”<sup>69</sup>.

(67) ARISTÓTELES, *Categorías* 6b

(68) *Fedón* 74a-b

(69) *Parménides*. 135c

De todos modos Parménides no dice que el argumento de la incognoscibilidad sea irrefutable. Más bien se muestra cauteloso. Afirma que se necesita un largo discurso áspero. Está convencido de que la teoría de las formas no es un juego para niños que se despacha de manera burlesca. Pero se necesita un verdadero genio para mantener racionalmente la doctrina de las formas. De lo que sí está convencido es de las nefastas consecuencias que tiene para el hombre negar su existencia: ni el pensar, ni el hablar, ni el amor a la sabiduría tendrían sentido. Es la consecuencia última a que ha llegado Hume, más tarde Wittgenstein: se impone el silencio. De lo que no se puede hablar no se puede hablar. Es el destino del relativismo y del empirismo o del pensamiento débil.

3.3.- La segunda parte del *Parménides* es sólo un ejemplo de ejercitación en el método aplicado a su propio postulado sobre lo uno en sí y busca considerar las consecuencias de la existencia o no de su objeto.

La forma narrativa se interrumpe y comienza un diálogo vivo con el más joven de los presentes cuyo nombre sorprendentemente es Aristóteles, mas no el de Estagira. No significa esto que no se obtengan logros valiosos. Para Ross aparecen en esta parte ideas positivas que fructificarán en su pensamiento posterior y aún en siglos posteriores.<sup>70</sup>

3.4.- Conclusiones sobre el *Parménides*.

Es muy difícil comprender el significado del *Parménides*. Cualquier interpretación se ha de hacer con reservas.

Platón pretende contrastar su doctrina y clarificar la relación entre sus propias tesis y las tesis eleáticas del ser-uno. La filosofía ha de agradecer siempre el logro de afirmar lo inteligible como lo único real, pero la rigurosa tesis parmenídea puede llevarle a un callejón sin salida. El se propone lanzar puentes entre el ser y el no-ser. Mas la confrontación directa con Parménides se muestra imposible, de ahí que en *Sofista* introduzca un eleático heterodoxo, el extranjero, menos exigente: en *Sofista* aprendemos que algunas Formas pueden combinarse y otras no.

Así el *Parménides* es un diálogo que pone al joven Sócrates contra las cuerdas; es un diálogo aporético. La primera parte, lo hemos visto, defiende con fuerza algunas críticas contundentes a la doctrina de las Formas. Pero sin hallar respuestas. No se han de olvidar las omisiones clamorosas de doctrinas platónicas en *Parménides*; omisiones necesarias para poder construir con fuerza el diálogo y su propósito de contraste, sin que ello signifique el abandono de tales doctrinas.

Esta actitud ingenua de Platón ha sorprendido a los comentaristas. Tres posturas se pueden distinguir entre ellos:

a) Para algunos, esas críticas no son serias, se trataría de un mero juego literario.

---

(70) ROS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, pag. 100).

b) Otros dicen que son críticas fatales para la doctrina del *Fedón* y que Platón debió descubrir y plantearse en algún momento.

c) Otros sostienen que no afectan al sistema; éste con algunas modificaciones queda a resguardo de ellas. Esta modificación consistió nada más y nada menos que en abandonar las Formas como paradigmas trascendentes para conservarlas únicamente como universales, conceptos generales estables. Pero esta hipótesis es insostenible y refutada por las numerosas referencias a las Formas trascendentes que aparecen en diálogos posteriores. Es verdad que esos pasajes pueden ser leídos de manera que las Formas queden reducidas a nociones o conceptos generales; pero se trata de una interpretación forzada. *Leyes* (859e) habla de asociación y participación de una manera que recuerda a *Fedón*. *Filebo* (15a, 58a), *Sofista* (248e) *Político* (269d, 285e) *Timeo* (27d) ofrecen párrafos decisivos. Pero con especial fuerza resuena el testimonio de la Carta VII.

Dos pasajes especialmente significativos:

*Sofista*<sup>71</sup> llega a un acuerdo con “los amigos de las Formas”; devuelve el alma a su lugar entre lo real y así explica la posibilidad de que logremos el re-conocimiento de la realidad inmutable.

*Filebo*<sup>72</sup> plantea la cuestión de si una Forma eterna puede dispersarse entre un número infinito de objetos generados individuales o, por el contrario, estar separada en cierta manera de sí misma como un todo.

Lo que está claro es que Aristóteles, en sus críticas, nunca sugiere que Platón hubiera abandonado ni siquiera alterado su doctrina de ese modo, porque en tal caso no hubiera quedado lugar para la mordacidad de sus propios ataques.

De todas formas, el diálogo *Parménides* no acaba de perfilar soluciones; se limita a plantear de manera radical problemas. Platón, hay que decirlo una vez más, descubre que la confrontación directa con el viejo Parménides es imposible y estéril, sólo permite el silencio.

3.5.- *El Sofista*. Por eso en el *Sofista* abandona definitivamente a Parménides e invita a un extranjero, sin nombre, sin rostro, venido de Elea pero menos riguroso que Parménides; se trata de un eleata pero heterodoxo.

La primera tesis del diálogo establece la distinción entre no-ser absoluto y no-ser relativo. En el *Sofista* se concede que Parménides tiene razón cuando niega ser al no-ser absoluto, pero se le quita la razón cuando, en su radicalidad, se niega a aceptar el no-ser relativo: el no-ser como relación de alteridad. Parménides se equivocó por un exceso de celo en su rigor. El no-ser-otro es una forma real de ser-uno-mismo. Para ser ella misma, una idea debe ser diferente a todas las demás, ha de no-ser todas las otras. Cada idea implica una dosis de ser, pero también un infinito no-ser ninguna de las otras ideas.

(71) *Sofista* 248e-249d

(72) *Filebo* 15a-b

La segunda tesis analiza la cuestión de la quietud y movimiento ideales. También se supera a Parménides forzando al pensamiento a admitir quietud y movimiento ideales: cada idea, en una perspectiva estática, es de modo inmóvil ella misma; pero, desde una perspectiva dinámica, cada idea es un impulso, una tendencia, un movimiento incontenible hacia las demás en la medida en que participa ideas superiores y es, a su vez, participada o está presente en ideas inferiores. Es la fecunda tesis en que se funda la teleología como fundamento del pensamiento platónico y aristotélico.

La tercera tesis establece la jerarquía de las ideas. Platón llegó a concebir el topos hiperuranio como un sistema ordenado de ideas jerárquicas: ideas inferiores que participan e implican ideas superiores hasta alcanzar el vértice sumo de una pirámide: la Idea que es condición de todas pero no condicionada, lo absoluto e incondicionado.

La cuarta tesis afirma el principio incondicionado. *República* afirma que el principio incondicionado es la idea de Bien y la sitúa en el vértice de la jerarquía, es el sol último. El Bien-en-sí es principio y fundamento que produce el ser y la ousía, hace a las ideas cognoscibles y a la mente cognoscente: “*El Bien no es substancia o esencia sino que está por encima de la substancia y es superior en dignidad, jerarquía y poder*” es “*no sólo la fuente de la inteligibilidad en todos los objetos del conocimiento, sino también la de su ser y esencia*”<sup>73</sup>. En el *Banquete* la idea suprema es la Belleza esencial “*Bellísima unicidad de idea. Todas las demás cosas bellas son por participación de ella*”<sup>74</sup>. La idea de Bien ha de considerarse idéntica a la Belleza esencial de que habla el Banquete. En el *Sofista*<sup>75</sup> indica Platón que el complejo conjunto de las Formas, la jerarquía de géneros y especies, se halla comprendido en una forma que lo invade todo, la del Ser. En las doctrinas no escritas y, tal vez, en el *Timeo*<sup>76</sup>, el lugar supremo lo ocupa el Uno; así lo entendió Plotino y los neoplatónicos. Ser, Bien, Belleza, Uno son los nombres con que nombra Platón el principio incondicionado y la condición de todo lo demás. Pero el Uno es fuente y fundamento.

Para Copleston “la única conclusión razonable que de aquí parece seguirse es la de que el Uno, el Bien y la Belleza esencial se identifican para Platón, y que el mundo inteligible de las Formas debe su ser, en cierto modo, Uno. El término “emanación” (tan grato a los neoplatónicos) no es aquí utilizado en parte alguna, y resulta difícil ver con exactitud de qué manera hacía Platón derivar las Formas a partir del Uno; pero está bastante claro que el Uno es el Principio unificante”.<sup>77</sup>

---

(73) *República* 509b

(74) *Banquete* 210e-212

(75) *Sofista* 253b

(76) *Timeo* 28c-30b

(77) COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid 1977, pág. 187).

Como conclusión cabe decir que el núcleo de toda la teoría, el carácter trascendente, eterno, ideal de las Formas permaneció intacto a lo largo de las discusiones de estos cuatro diálogos. El reto consistía en reconciliar esta transcendencia con la asociación o “koinônía” no sólo con el mundo sensible, base y requisito previo para el conocimiento, sino también de las Formas mutuamente entre sí que *Sofista* declara esencial, si se ha de llevar a cabo la discusión. La alusión a estos dos problemas en *República*<sup>78</sup> y *Fedón*<sup>79</sup> muestra, si la comparamos con el detenido examen que Platón despliega en estos cuatro diálogos, a qué distancia se halla ahora respecto a la cómoda y dogmática seguridad primera.

## V.- GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL MUNDO SENSIBLE

1.- ¿Cómo actúan las Ideas inteligibles sobre el caos para que surja el cosmos visible?

La respuesta es que hay un Demiurgo, un ordenador que piensa y quiere, un hacedor que toma como paradigmas de su obra el mundo de las ideas y las plasma en el receptáculo / materia para generar el cosmos físico. La cosmogonía de Platón postula cuatro elementos: el Artífice, su Modelo, el material y la Necesidad.

1.1- El artífice. En la *República* lo llama demiurgo, término que repite varias veces en *Timeo*, pero más frecuentemente lo llama ó theos y también Padre y procreador. Theos aparece en numerosos pasajes<sup>80</sup>.

La elección de demiurgo con el sentido de artesano o técnico es acertada: trabaja con un material dado en el que proyecta un modelo que tiene ante los ojos o en su mente. No es omnipotente ni, por supuesto, creador sino que trabaja coartado por la ananké.

La metafísica de *Timeo* no es monista en el sentido de que el Ser-Uno primigenio es primordial y todo lo demás deriva o emana de él al estilo plotiniano. Por el contrario, todo lo que existe se compone de un elemento Ilimitado y del Límite o medida que una Causa proporciona y une. Pero la Causa no crea sino que mezcla y combina.

El mundo resulta cosmos y la acción del Demiurgo se describe como “haciendo”, “juntando”, “ordenando” los elementos que hasta ese momento se hallaban dispersos en un desorden fortuito.

El Demiurgo no tiene un poder absoluto sino que ha de plegarse a un material que se le resiste y es recalcitrante; en otro caso el Dios bueno habría hecho un mundo perfecto.

Copleston advierte contra la sugerente idea de identificar al Demiurgo con un Dios personal, cuya Mente contendría las Ideas. Piensa que es más honrado admitir que hay en Platón graves inconvenientes para esta

(78) *República* 476a

(79) *Fedón* 476a



manera de entenderlo hasta el punto de que no es una interpretación sino una falsificación de Platón. El Demiurgo no es sino un símbolo mítico y representa a la Razón que para Platón actúa realmente en el mundo.<sup>81</sup>

1.2.- El modelo. En el *Fedón* de manera más o menos obscura las formas tienen fuerza de causalidad eficiente, ahora quedan únicamente como causas formales de corte casi aristotélico. La causalidad eficiente es un poder separado, un *demiourgós* que trabaja para y desde un modelo. El dirige su mirada a lo eterno porque el mundo ha resultado ser la más bella de las cosas creadas y él mismo la mejor de las causas.<sup>82</sup> Las formas son paradigmas del mundo sensible en su totalidad y el mundo es creación de una Inteligencia.<sup>83</sup> El argumento teleológico tiene sus raíces tanto en Platón cuanto en el salmista que canta “*los cielos declaran la gloria de Dios y el firmamento muestra su obra*”.

No niega Platón la fealdad o el desorden en el mundo pero los considera insignificantes y puntuales comparados con la maravillosa organización del cosmos.

El mecanicismo como explicación olvida que las mismas máquinas han sido proyectadas previamente y construidas por inteligencias. En Platón y en Aristóteles la finalidad está implicada en la regularidad y perfección de los movimientos cósmicos; sólo la excepción podría justificarse o atribuirse al azar, pero jamás el orden espléndido.

Sin embargo el concepto mismo de modelo conlleva problemas probablemente insolubles.<sup>84</sup> Una cuestión crucial es la relación del artífice con el modelo. Se ha identificado el paradigma con el pensamiento universal, con lo inteligible supremo y al demiurgo con la Inteligencia suprema: las Formas no serían sino los pensamientos en la mente de Dios: Filón de Alejandría, San Agustín, los platónicos cristianos. Para Taylor y Cornford, el Modelo, en cuanto estrictamente eterno, es independiente del demiurgo. Guthrie hace notar que mientras para Aristóteles la forma de su producto tiene que existir previamente en la mente del artesano, para Platón el artesano mira a distancia una Forma o Paradigma objetivo, eterno y fijo que intenta reproducir con éxito imperfecto.

1.3.- El material. Platón mismo advierte reiteradamente que es un asunto oscuro y difícil.<sup>85</sup> Una aproximación podría definirlo como:

1) Es un elemento último que ha existido siempre como Ser y Devenir incluso antes de que el mundo naciera.

2) Su naturaleza y función se agotan en ser Receptáculo y, por así decirlo, nodriza de todo devenir.

---

(80) *Timeo*, 30a, b, d, 31b, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b

(81) o.c. pag.199.

(82) *Timeo* 27d-28a.

(83) *Leyes* 897b

(84) Ver Guthrie, Historia de la filosofía griega, t. V pp.272-274

(85) *Timeo* 50a,c, 52a-b

3) Una substancia plástica capaz de recibir impresiones y conformada por lo que en ella penetra.

4) Es sólo ella misma, no ninguno de los cuerpos. Se asemejará a cualquier cosa que alberga; reproducirá mal las demás cosas al interferir con sus rasgos propios. Pone el ejemplo del oro respecto a las joyas<sup>86</sup> y del aceite inodoro respecto a los perfumes<sup>87</sup>.

5) Es adecuado asemejar el material a una madre, el modelo del devenir a un padre y lo que surge de ellos a un hijo. Para entender esto hay que tener en cuenta la creencia griega de que la causa única de la generación es el padre; creencia que se mantuvo en Occidente hasta no hace mucho tiempo.

6) Alude al receptáculo como espacio (*jôra*) y dice que proporciona una sede al devenir: ser - espacio - devenir.

7) Está en movimiento irregular, zarandeado como el grano en una criba cmedera.

Su esencia radica en que no tiene de suyo cualidades perceptibles. Su función consiste en recibir las formas, las copias sensibles de los paradigmas eternos: ha de carecer de toda forma que desvirtuara la imagen; es medio o materia-en-que. Platón está prefigurando lo que Aristóteles llamará potencialidad respecto al acto propio o, también, materia prima.

Considera Platón los cuatro elementos como constitutivos corpóreos primarios de todo lo que existe, pero dice que hablamos de ellos como constitutivos últimos sin saber lo que son. ¿Qué son antes de la constitución del cosmos?.

Se trata de una abstracción que se alcanza analizando la substancia corpórea para poder explicar el cambio y escapar de los límites de Parménides. No es el espacio vacío sino lleno de una clase primitiva de cuerpos en irregular agitación: matriz, materia sin propiedad, sin proporción. Es lo Ilimitado frente al Límite.

Este *kaos* sin razón o medida es lo que toma el demiurgo para introducir en ello el orden y hacerlo *kosmos* mediante las copias a imitación de las Formas. Así el mundo es producto de la razón y del diseño pero nunca del azar.

1.4.- La Necesidad y el mal en el mundo. La resistencia del material a una ordenación y modulación perfecta es atribuida por Platón a la necesidad. Es el orden de las con-causas secundarias y subordinadas: la vista que Dios nos da para contemplar el mundo y alcanzar la filosofía, sólo es posible mediante unos ojos corpóreos y el funcionamiento de los rayos luminosos<sup>88</sup>.

El *kosmos* es la obra combinada de la razón y de la necesidad. No es sólo razón ni es sólo necesidad. La razón puede persuadir con sabias

---

(86) *Timeo* 50b

(87) *Timeo* 50e

(88) *Timeo* 45b-46c

razones a la Necesidad que ya no es, como en Paménides, inexorable. Pero ella nunca cederá por completo; sigue siendo la causa errante que, desprovista de razón, origina resultados sin orden. La materia conserva sus poderes indiferentes a la razón y a sus valores. El fuego, por ejemplo, puede calentar una casa, pero puede también incendiarla si falta razón o medida; a lo segundo se le llama un accidente; esta es la vinculación en el pensamiento griego entre necesidad y azar: la necesidad es algo interno a la cosa, el azar se origina por la proximidad de dos cosas: fuego y material combustible

Pero aunque el fuego tiene que quemar, el artesano, mediante su proyecto, puede persuadir a la necesidad dirigiéndola a fines y reducir el peligro de accidentes. Pero el artesano nunca podrá vencer por entero la indocilidad extrema de la materia. Por eso, Dios sólo pudo hacer el mundo lo mejor posible, mas no perfecto.

El artífice es eterno y también lo son el modelo, el material y la necesidad. Pero la copia, el mundo físico es algo que ha nacido: *“Ha nacido porque puede verse y tocarse y tiene cuerpo, y tales cosas son todas ellas sensibles, y las cosas sensibles... están sujetas a procesos de generación y son engendradas”*.<sup>89</sup>

2.- ¿Por qué ha querido el demiurgo engendrar el kosmos?.

Platón responde que ha engendrado el mundo por bondad y amor al Bien. Esta respuesta es una de las cimas del pensamiento filosófico:

*“Digamos pues, por qué razón el Artífice hizo la generación y este universo.*

*El era bueno y en alguien bueno jamás nace la envidia por algo. Al estar exento de esta última, quiso que todas las cosas se pareciesen a él lo más posible.*

*Quien acepta como los hombres prudentes que ésta es la principal causa de la generación del universo, la acepta con toda razón.*

*Porque Dios, queriendo que todas las cosas fuesen buenas y, en lo posible, ninguna fuese mala, tomó todo aquello que siendo visible no se hallaba en estado de quietud y se agitaba de manera desordenada y desarreglada, y lo redujo del desorden al orden, juzgando que éste era mucho mejor que aquel.*

*Ahora bien, al óptimo jamás le ha sido lícito, ni le es lícito, hacer algo que no sea lo más bello. Discurriendo pues se encontró con que entre las cosas naturalmente visibles, si se consideran en su integridad, ninguna que esté privada de inteligencia sería jamás más bella que una que posea inteligencia, y que era imposible que algo tuviera inteligencia si carecía de alma.*

*Con base en este razonamiento, colocando la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, fabricó el universo, para que la obra rea-*

---

(89) *Timeo*.

lizada por él fuese la más bella según la naturaleza y la mejor que fuese posible.

*Un animal animado e inteligente, engendrado por la providencia de Dios*”.<sup>90</sup>

El demiurgo hizo la obra más bella posible, animado por el deseo del Bien.

El mal y lo negativo, innegable en este mundo, se deben a la resistencia e irreductibilidad que el caos, la materia sensible, la necesidad, oponen a la inteligencia.

Platón concibe el cosmos como algo vivo e inteligente. Es la consecuencia de considerarlo perfecto, porque lo vivo e inteligente es más perfecto que lo no viviente y no inteligente. El demiurgo dio al mundo un alma y una inteligencia perfectas y un cuerpo, el mejor posible. Creó el alma del kosmos a partir de tres principios: ser, identidad, diferencia. Así participa de la razón y de la armonía<sup>91</sup>. El kosmos resulta una especie de dios visible y dioses visibles son las estrellas y cuerpos celestes. Y, dado que es una obra perfecta, el kosmos es incorruptible; ha sido engendrado pero no puede perecer.

3.- El tiempo. El mundo inteligible es eterno, un es inmóvil, sin era ni será. En cambio el mundo sensible existe en el tiempo. ¿Qué es, entonces, el tiempo?.

Cronos es “una imagen móvil de la eternidad, eso que se muere de acuerdo con el número”<sup>92</sup>.

Platón rechaza la tesis de Parménides, rechaza la negación inexorable del cambio y el movimiento temporales y les concede un estatuto ontológico aunque secundario. Cronos es una especie de viaje, de desarrollo a través del era y del será que conlleva generación y movimiento.

Hay que advertir que la concepción griega dominante del tiempo no era como la nuestra: para ellos, Cronos es cíclico y repetitivo, se identifica con los movimientos celestes que generan la repetición del día y de la noche, de las estaciones, de los años: para que existiera el tiempo, las estrellas debían haber sido previamente colocadas en sus órbitas. El sol da lugar al ciclo día-noche, y al de las estaciones; la luna es responsable de los ciclos mensuales. El movimiento casi imperceptible, al que no reconocemos como tiempo, de los demás astros dan lugar al Gran Año y cuando las estrellas vuelvan de nuevo a ocupar sus mismas posiciones relativas se terminará<sup>93</sup>.

El tiempo ha nacido junto con el cielo y los astros. Esto significa que antes de la generación del mundo no existe el tiempo y que este se inició junto con el mundo. No hay un antes del tiempo y de la generación cósmica: el tiempo es el antes y el después.

---

(90) *Timeo*.29d-30b

(91) *Timeo*36e

(92) *Timeo* 37c-d

(93) *Timeo* 39d

4.- El mundo sensible se convierte en cosmos, orden, porque refleja el triunfo de lo inteligible sobre la ciega necesidad de la materia, gracias a la inteligencia demiúrgica: “Dios después de haber llevado a cabo con exactitud estas cosas en todas partes hasta donde lo permitía la naturaleza de la necesidad colocó por doquiera proporción y armonía”<sup>94</sup>. “El cielo y la tierra, los dioses y los hombres están unidos en comunidad y orden de aquí que la totalidad del universo tomara su nombre de cosmos, orden”<sup>95</sup> y “mediante la asociación con lo divino y ordenado, el filósofo se hace divino y ordenado en la medida en que es posible para un ser humano”<sup>96</sup>.

Nietzsche acusaba a Platón de ser un enemigo de este mundo, de haber construido un mundo trascendente por aversión a las realidades terrenas. Ese es el significado último de su terrible afirmación “Dios ha muerto”: ha muerto la manera platónica de entender el cosmos.

#### 5.- Dios y lo divino en Platón.

Se ha escrito que Platón fue el creador de la teología occidental.

Esto tiene visos de racionalidad en la medida en que Platón, mediante la segunda navegación, descubre el horizonte de lo suprasensible e inmaterial, de lo que más tarde con las religiones monoteístas se llamará espíritu, y ofrece las primeras categorías que permiten pensar lo divino como lo absolutamente otro que el mundo sensible.

Dicho esto hay que decir que para Platón lo divino es estructuralmente múltiple, opinión constante en toda la filosofía y mentalidad griegas.

En Platón se ha de distinguir entre lo divino impersonal y Dios o los dioses personales del Olimpo y la mitología.

El mundo ideal es divino en todos sus planos. La Idea del Bien, del Uno es divina, pero no es Dios-persona; en la cumbre de la jerarquía hiperurania hay una idea divina pero impersonal, en ningún caso un Dios-persona. Las ideas son divinas pero no dioses personales.

También los astros y el mundo son dioses hechos por el demiurgo. El alma del mundo y las almas de las estrellas, e incluso, en su dimensión más alta, el alma del hombre es divina, junto a los daimones protectores y otros demonios mediadores como Eros.

Algo he dicho del demiurgo; parece poseer rasgos de persona porque conoce y ama y desea el bien, pero ya dije que es más bien un símbolo mítico de la inteligencia. De todas formas el demiurgo platónico es inferior jerárquicamente al mundo de las ideas ya que no lo crea y además depende de él en su obrar; ni siquiera es creador de la jora o materia de la que hace el mundo y que lo coarta. Es, pues, hacedor o artífice del mundo y es divino, pero en ningún caso se puede interpretar como creador en sentido estricto ni como Dios personal.

---

(94) *Timeo* 36e

(95) *Gorgias* 508a

(96) *República* 500 c-d

Estamos, pues, ante un politeísmo estructural incluso en el más teológico de los pensadores griegos, si se le ha de considerar como teísta.

Respecto a las divinidades cantadas por los poetas, Platón no está muy lejos de Protágoras; se contenta con decir que “*es tarea demasiado elevada para nosotros la de meternos a averiguar y explicar sus orígenes*”, lo más conveniente es “*seguir las costumbres establecidas*”<sup>97</sup>. Parece que se muestra agnóstico en lo tocante a las deidades de la ciudad que no rechaza.

Platón respeta el culto tradicional, aunque concede poco crédito a las historias poéticas de las divinidades griegas y, probablemente, albergó serias dudas de que existiesen los dioses tal como los concebía la mentalidad popular.

Aristóteles da un paso más cuando antepone un Dios con rasgos de persona, conocimiento, a todo lo divino impersonal al hablar del Acto puro. Pero ni siquiera él llegará a una visión monoteísta que Occidente recibirá de la tradición judeosemítica.