

pecto, la filo-
ir a los hom-
ía de un hom-
de lo que se
ntido existen-
s seres mate-
enos, nuestro
na suficiente
es el mejor
r de la teolo-
gación.

GONZÁLEZ
álaga

Verdad e inteligibilidad. Los rasgos inva- riantes de la teoría platónica de las ideas

(UN ESTUDIO A TRAVES DE LOS PRIMEROS DIALOGOS)

I. INTRODUCCION

a) *Problemas acerca del estatuto metafísico de las Ideas*

Pocas doctrinas filosóficas han ejercido un influjo tan duradero como la teoría platónica de las Ideas. Las opiniones sobre ella, referidas al modo adecuado de entender las Formas y a su sentido metafísico último, se han sucedido ininterrumpidamente desde que Platón la formulara en sus diálogos. Su discípulo más inmediato es el primero de una interminable serie de pensadores, que llega hasta nuestros días, empeñados en desentrañar la significación del complejo sistema platónico. Bien pudiera ocurrir, desde luego, que Aristóteles mostrara mayor afán en apartarse de una doctrina a la que tan largamente se había mantenido unido y en destacar las diferencias de su propio pensamiento con el del maestro que en interpretarlo fiel y rigurosamente.¹ Mas por mucho que el Estagirita dé frecuentemente la impresión de hablar *pro domo sua*; por muy oportuna que sea la apreciación de Ross, referida a la escasa fiabilidad del discípulo como

1. «Se ha de replicar que a veces somos críticos capciosos de las ideas de que sólo recientemente nos hemos emancipado, y que hay indicios positivos de que Aristóteles a veces fue un crítico descuidado y capcioso de Platón [...] Se debe conceder, pienso, que Aristóteles a veces es descuidado en lo que dice sobre Platón, y también parece sentir la necesidad de pronunciar, hasta la exageración, las diferencias entre él y su maestro. Desde luego esto es creíble psicológicamente.» I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. 2, Alianza Universidad, Madrid, 1979, pp. 271-272.

na 1984; p. 330.
ción existencial

guía del maestro,² no puede dudarse del interés que puso en la teoría de las Ideas, en determinar su contribución a la explicación de lo real y, sobre todo, en hacer ver las dificultades que entrañaba. Desde Aristóteles, el interés por la doctrina de las Ideas no ha disminuido y las interpretaciones encaminadas a esclarecer su sentido se han sucedido de manera ininterrumpida.

Las Ideas han sido interpretadas como conceptos de nuestro espíritu; como realidades suprasensibles dotadas de existencia individual; como dobles trascendentes de las realidades terrenas; como entidades existentes en el pensamiento de un Dios personal o inmanentes al mundo a modo de principios activos suyos; como origen, tanto del misticismo religioso, cuanto de la filosofía escéptica; como punto de partida remoto, en fin, de las filosofías de Descartes, Leibniz, Kant,³ e, incluso, del método de la ciencia.⁴

b) *La insuficiencia del lenguaje*

Aparte de estas dificultades, inherentes a la determinación rigurosa del estatuto metafísico de la Idea, la preferencia de Platón por el lenguaje hablado y su reticencia a exponer de manera sistemática una teoría de la que no se encuentran más que indicios y alusiones sueltos por toda su obra,⁵ contribuyen a aumentar las dificultades y, en consecuencia, el número y variedad de las interpretaciones.

2. «Si bien algo nos advierte en estos pasajes [del Timeo referidos al espacio] de que Aristóteles no es una guía infalible para saber lo que dijo Platón.» W. D. Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*. Cátedra, Madrid, 1986, página 176.

3. Sobre las diversas concepciones de las Ideas platónicas, cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen-Leipzig, 1859-1868, II, 1, pp. 663-672; W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London, 1897, pp. 25 ss. Aunque ninguno de los autores anteriores incluye a Schelling, su diálogo *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* ha sido calificado como «un second Phédon». Cfr. la *Introducción historique et philosophique* que M. VETÖ antepone a su edición de la obra de Schelling *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Bottega D'Erasmus, Torino, 1973, p. 19.

4. Cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903. La caracterización de las ideas como leyes se practica constantemente a lo largo de su obra; por ejemplo, pp. VI, 36, 387, 397, 404-407, 421-436, etc. Al principio fundamental de las Ideas, Natorp no duda en calificarlo resueltamente como principio metódico de la ciencia: «Das Grundprinzip der Ideenlehre, welches das Prinzip des Idealismus überhaupt ist, ...Es ist geblieben und wird bleiben: das methodische Prinzip der Wissenschaft», p. 436.

5. «Al volver nuestra mirada ahora a los diálogos platónicos mismos, nos sorprende inmediatamente el hecho de que esta teoría de las Formas,

En relación con la preferencia de Platón por la palabra hablada, hay que decir que, aunque Cehrniss haya tratado de mostrar que Platón no impartió a los miembros de la Academia ningún tipo de enseñanza oral,⁶ la expresa declaración platónica referida a la superioridad de la palabra hablada sobre la escrita deja pocas dudas al respecto. En el *Fedro*,⁷ dice Platón que «la escritura es muy inferior al recuerdo. La escritura es como la pintura: siempre está silenciosa y, al contrario que el habla, no se la puede adaptar a los individuos. Pero hay otra clase de escritura grabada en las tablillas de la mente. ¿Qué hombre sensato plantaría semillas en un jardín artificial, para que produjeran frutos o flores a los ocho días, y no en un suelo más profundo y adecuado? Por diversión, puede plantar sus bellos pensamientos en ese jardín, pero si su pretensión es seria, los implantará en la suya y en otras naturalezas nobles». Sobre su reticencia a escribir una obra donde su doctrina metafísica se presentara de una vez para siempre como un sistema bien articulado y sin fisuras, tampoco cabe albergar dudas, lo cual otorga un renovado valor a la opinión de Leibniz de que prestaría un gran servicio a la humanidad quien redujera a Platón a sistema.⁸ Tanto algunos pasajes de la Carta II,⁹ como otros de la Carta VII son meridianamente claros al respecto. En esta última dice Platón lo siguiente: «Desde luego una obra mía referida a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma... Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas, ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la

de enorme amplitud en los comentarios sobre Platón, realmente ocupa un espacio relativamente pequeño en su propia obra.» G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1984, p. 28.

6. H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, California, U. P., 1945, p. 72.

7. 275 c5-277 a4. Dada la extensión del pasaje platónico, se ha citado el resumen de Jowett que se encuentra en la obra de Ross, op. cit., p. 170.

8. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Lettera a Rémond*, en C. J. GEDHARDT, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. III, Berlín, 1887 (reimp. 1978), página 637.

9. Sobre el problema de la autenticidad de las cartas platónicas, entre ellas de la II, cfr. la *Introducción* a la edición bilingüe griego-español de *Las Cartas* de Platón a cargo de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, especialmente pp. 7-10.

naturaleza de las cosas?».¹⁰ Seguramente, la filosofía no significaba para Platón, como ha puesto de manifiesto Taylor, un cuerpo compacto de resultados definitivos, pues lo impedía la índole de sus temas, sino una vida dedicada activamente a la persecución de la verdad y el bien. Mas la pertinencia de la observación de Taylor no disminuye la dificultad que supone descubrir el significado último de su doctrina; al contrario, viene a subrayar desde otro punto de vista la idea que hasta ahora nos ha ocupado: el interés mantenido por el pensamiento platónico y la pluralidad de interpretaciones sobre su núcleo metafísico fundamental.

II. EL FUNDAMENTO EPISTEMOLOGICO DE LA METAFISICA IDEAL PLATONICA

Ante el abigarrado y confuso panorama descrito, donde no siempre resulta fácil distinguir la genuina doctrina platónica de las opiniones —bien fundadas unas veces, caprichosas otras— de los intérpretes y estudiosos, sólo hay un procedimiento adecuado para intentar esclarecer el estatuto metafísico de la Idea y su significado e intención últimos, a saber, determinar el fundamento radical y decisivo sobre el que Platón hace reposar su teoría. Expresado de forma interrogativa, ¿existe algún principio que el filósofo griego considerara condición suficiente para postular un orden ideal como el suyo?; ¿descansa la teoría de las Ideas sobre sí misma o es exigencia necesaria de alguna otra concepción metafísica o epistemológica?; ¿es la teoría ideal del núcleo metafísico más allá del cual no se puede retroceder en busca de explicación, o cabe, más bien, explicarla también a ella como respuesta a algún problema previo?

Con frecuencia, se consideran pilares y axiomas de la filosofía de Platón a ciertos principios que, aun relacionándose estrechamente con la teoría de las Ideas, no se identifican de ningún modo con ellas. Uno de ellos es, a nuestro juicio, su principio último, radical y fundamental: la distinción esencial entre dos formas de conocimiento irreductibles entre sí, que postulan dos tipos de realidad tan distinta la una de la otra como las formas de conocimiento aptas para acceder a ellas. Dicho de otro modo: el punto de partida de la metafísica platónica es de índole epistemológica. Si hay conocimiento sensible, hay objetos del conocimiento sensible, y si hay conocimiento intelectual, hay objetos del conocimiento intelectual. Podría objetarse, desde luego, que la existencia del conocimiento intelectual no exige invocar, como objeto adecuado suyo, precisamente las Ideas. Nos ocuparemos

10. *Carta VII*, 341 c-d.

más adelante de ese preciso problema. Pero desde ahora mismo conviene ya tener en cuenta que para Platón el conocimiento intelectual requiere, por un lado, sus correspondientes objetos, mas, por otro, el peculiar modo de concebirlo, le va a exigir una singularidad que sólo las ideas están en condiciones de satisfacer. Por el momento nos limitamos a ilustrar y documentar la tesis precedente.

a) *Ideas e inmutabilidad del alma*

Cornford ha indicado, con gran perspicacia y penetración, que las dos columnas sobre las que descansa la filosofía platónica son la inmortalidad del alma, cuyo rasgo esencial es la racionalidad, y la existencia de objetos adecuados para ella.¹¹ Sin que la conexión entre el alma inmortal y las Ideas tenga que ser necesaria, retengamos por el momento solamente que «Platón siempre estuvo inclinado a concebir el alma inmortal como razón pura, de modo que habría tenido naturalmente la tentación de hacer que su entorno constara de objetos puros de la razón».¹²

b) *Correspondencia entre pensamiento puro e Ideas*

Uno de los diálogos donde Platón hace intervenir con mayor frecuencia a las Ideas es el *Fedón*. Sin embargo, la importancia y extensión del papel que Platón les atribuye están casi siempre subordinados a la prueba de la inmortalidad del alma; por eso, la contribución de la doctrina del *Fedón* a la determinación de la naturaleza de las Ideas no es excesiva. Con todo, se destaca de forma nítida la estricta correspondencia entre el pensamiento puro y la Idea. El éxito en el verdadero conocimiento de la realidad verdadera lo alcanzará «quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que,

11. Cfr. F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Buenos Aires, 1983, p. 18. «Sus dos pilares son la inmortalidad y divinidad del alma racional y la existencia verdadera de objetos de conocimiento de ese alma: un mundo de 'Formas' inteligibles, separado de las cosas que perciben nuestros sentidos.»

12. I. M. CROMBIE, op. cit., vol. 2, p. 318. «En la medida en que identificaba la actividad incorpórea del alma con el pensamiento puro estaría inclinado a hacer que su 'entorno' consistiera nada más que en objetos de pensamiento», *Ibid.*, p. 319. Acerca de la concepción platónica del alma como razón pura, puede verse el capítulo 7 del vol. 1 de la obra citada de Crombie, pp. 307-382.

usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia». ¹³ De modo todavía más claro, en el *Timeo*, la distinción entre «lo que siempre es real y no tiene devenir» y «lo que está siempre en devenir y nunca es real» se funda en el diverso modo de acceder cognoscitivamente a una y otra forma de realidad: la primera «es aprehensible por el pensamiento con una consideración racional»; la segunda, es «el objeto de la creencia junto con la sensación irracional». ¹⁴

La referencia a esas dos formas de conocimiento la suele hacer normalmente Platón, pese a su indecisión terminológica y a la ausencia en sus obras de un lenguaje técnico fijo y de precisa e invariable significación, sirviéndose de los términos «opinión» y «conocimiento». En ocasiones, ¹⁵ usa *doxa* ¹⁶ en el sentido de juicio, entendido sencillamente como «enunciado no expresado»; ¹⁷ mas, habitualmente, opinión es un tipo de conocimiento diferenciado que tiene su objeto preciso, cuyo estatuto metafísico se encuentra entre el verdadero ser y el puro no ser, entre lo totalmente existente y lo completamente inexistente. ¹⁸ Frente a ella, el conocimiento tiene igualmente sus precisos y peculiares objetos, a los que corresponde la realidad más real, aquella cuya existencia lo es de modo pleno, realidad invariable, ajena a toda mutación y transida de inteligibilidad total o plena. ¹⁹ En la misma medida en que se pueda mantener la distinción referida entre opinión y conocimiento, se contará con razones suficientes para afirmar la irreductibilidad de sus objetos y, *eo ipso*, la existencia de las Formas como objeto adecuado de la *episteme*. Platón ha expresado este importante aspecto de su doctrina de forma inequívoca: «Si la razón y la opinión son cosas diferentes, entonces las Formas, imperceptibles para nosotros y objetos únicamente del pensamiento, deben existir por sí mismas. Pero si la opinión verdadera en nada difiere de la razón,

13. *Fedón*, 65 e-66 a.

14. *Timeo*, 27 d-28 a.

15. Cfr. *Sofista*, 263 d.

16. Sobre esta importante noción platónica, véase J. SPRUTE, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962; del mismo autor, *Zum Problematik der doxa bei Platon*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1969, pp. 188-194.

17. Cfr. F. M. CORNFORD, op. cit., p. 288.

18. Cfr. *República* 477 a-c; *Filebo* 57 e-59 e.

19. Cfr. la cita anterior. Sobre la significación platónica de 'conocimiento' en los diálogos más pertinentes al respecto, así como acerca de la distinción que lo separa de la 'opinión', merece destacarse la espléndida obra de Th. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons: Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'*, Berlín, 1974.

las cosas que percibimos por mediación del cuerpo deben tenerse por las realidades más ciertas. Por nuestra parte tenemos que decir que la razón y la opinión son dos cosas, diferentes por su origen y naturaleza. La una se produce mediante enseñanza, la otra mediante persuasión. La una, la aprobamos por su raciocinio verdadero, la otra es irracional. A la una no la puede cambiar la persuasión, pero sí a la otra. Sólo Dios y unos pocos hombres poseen la una, todos los hombres la otra. Hemos, por tanto, de convenir en que hay Formas distintas de sus copias». ²⁰ Sin ningún género de titubeos se puede concluir, pues, que Platón «estima que la diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera es la razón esencial para creer en la existencia de las Formas». ²¹

c) *Aristóteles y los argumentos de los platónicos sobre las Ideas*

Pese a la claridad de esta doctrina platónica acerca del fundamento radical y último de las Ideas, Aristóteles no se refiere a él de una forma especialmente relevante al exponer los argumentos invocados por los platónicos en defensa de la existencia de las Formas. ²² El estagirita menciona aquellos que en su opinión los platónicos consideraban particularmente concluyentes. Merecen destacarse los siguientes: a) El argumento de las ciencias. De acuerdo con el testimonio de Alejandro, cuyo razonamiento repite básicamente el aristotélico expuesto en *Sobre las Ideas*, ²³ la índole propia de las ciencias permite postular entidades ideales como las platónicas, por tres razones. En primer lugar, por la universalidad de su objeto; ninguna ciencia se refiere a un objeto particular e individual, sino a otro universal y siempre idéntico, sean los individuos en cada caso los que sean. La geometría, por ejemplo, no estudia las propiedades del triángulo que el geómetra dibuja en la pizarra, sino las del triángulo *qua talis*. Hace falta, pues, junto a las cosas sensibles, invocar algún tipo de entidad diferente «que sea eterna y sirva de modelo a los objetos que, en cada caso particular, se proponen las ciencias: este otro tipo de cosas son las Ideas». ²⁴ En segundo lugar, por la ausencia de indeterminación propia del objeto de las ciencias. Dicho de otro modo: las

20. *Timeo*, 51 d-52 a.

21. W. D. Ross, op. cit., p. 150.

22. De este asunto se ha ocupado L. Robin en su obra *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 1984, pp. 15-25. Seguimos de cerca este espléndido trabajo de L. ROBIN para este preciso aspecto de nuestra investigación.

23. Cfr. L. ROBIN, op. cit., pp. 15-16.

24. *Ibid.*, p. 16.

ciencias no toman como objeto propio suyo las cosas particulares, que son infinitas e indeterminadas, sino algo determinado y preciso. Hay, pues, realidades separadas de las cosas sensibles.²⁵ En tercer lugar, por el valor absoluto del objeto de la ciencia. No es la salud de éste o aquel individuo la que interesa a la medicina, sino la salud en términos absolutos; ni éste o aquel caso de igualdad el que la geometría aspira a conocer, sino la igualdad tomada absolutamente; una y otra reclaman para sus objetos, como el resto de las ciencias, la condición de objetos en sí o absolutos. Ahora bien, la salud en sí, lo igual en sí o cualquier otro objeto en sí no son otra cosa que las Ideas. b) Argumento de la unidad en la multiplicidad,²⁶ de acuerdo con el cual los diferentes atributos —animalidad, humanidad, etc.— no se predicán de ellos mismos, sino de la pluralidad casi infinita de individuos —sin identificarse, no obstante con ninguno de ellos— a los que llamamos correctamente animales, hombres, etc. Mas, justamente, aquello que consiste en ser «la unidad de la pluralidad, está separado de la pluralidad, y es eterno es la Idea. Hay, pues, Ideas».²⁷ c) Argumento de la persistencia de la noción tras la desaparición del objeto,²⁸ según el cual al pensar en alguna propiedad —animalidad, humanidad, etc.— pensamos en algo existente, mas no en hombre o en animal particular alguno, pues, aunque desaparezcan las cosas a las que conviene la propiedad correspondiente, sigue siendo igualmente posible pensar en esta última. Si la propiedad se identificase con la cosa, al seguir pensando en la primera tras la desaparición de la segunda, en rigor estaríamos pensando en algo que no es. Como no es este el caso, hay que decir que pensamos en la forma específica o Idea y que, en consecuencia, existen.²⁹

d) *Insuficiencia de los argumentos de los platónicos*

Ninguno de estos argumentos concluye necesariamente en la existencia de las Ideas tal como las concebía Platón. Es verdad que de lo particular no hay ciencia; que existen predicados comúnmente compartidos por todos aquellos objetos a los que es legítimo atribuirlos;

25. Ibid.

26. *Metafísica*, A, 9, 990 b, 13.

27. L. ROBIN, op. cit., pp. 17-18.

28. *Metafísica*, A, 9, 990 b 14-15.

29. L. ROBIN, op. cit., p. 18. Aparte de la obra de Robin, merecen destacarse, por el profundo y documentado estudio de los textos en los que Aristóteles se refiere a los argumentos que hemos expuesto, los dos siguientes: H. CHERNISS, *Aristotle's Criticisf of Plato and the Academy*, New York, 1944. P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949.

que la corruptibilidad de las cosas sensibles no afecta a la posibilidad de pensar en su forma específica; mas de ellos sólo se puede concluir la necesidad de admitir la existencia de inteligibles, pero no la de concebirlos, además, como inteligibles en sí. Si las Ideas platónicas fuesen solamente inteligibles, no harían falta más argumentos que éstos que recoge Aristóteles como habitualmente usados por los platónicos. Pero, como tendremos ocasión de ver, las Ideas platónicas son inteligibles en sí, cuya necesidad sólo puede explicarse definitivamente recurriendo a la distinción entre conocimiento sensible e intelectual, y, en particular, a la consideración del segundo como intuición, en la que se pierde obligatoriamente la coactualidad necesaria del pensar y lo pensado, se abandona el carácter activo del conocimiento —que queda reducido a mera pasividad— y se acentúa y pone de relieve el papel de lo conocido, cuya desbordante inteligibilidad va a bastar de suyo para explicar el conocimiento. Dicho de otro modo, si al inteligir la actividad toda procede de lo inteligible, entonces lo inteligible ha de ser un en sí, como lo es la Idea platónica. Por eso, aunque nos hemos de ocupar con posterioridad de desarrollar estas cuestiones, queremos dejar constancia ya del fundamento estrictamente epistemológico de la doctrina metafísica de las Ideas.

e) *La importancia del Teeteto para la fundamentación de la teoría ideal*

Precisamente por la índole epistemológica del fundamento de la teoría platónica de las Formas, se ha destacado con toda justicia que el diálogo donde la presencia temática de las Ideas es menor —menor seguramente que en *Las Leyes*— representan, sin embargo, el más sólido fundamento que jamás ofreciera Platón de su doctrina metafísica. En el *Teeteto*, efectivamente, es «donde más cumplidamente expone Platón las bases sobre las que en realidad se apoya su teoría de las Ideas. Esta está basada en la creencia de que hay una completa diferencia entre la sensación y el conocimiento; y de que el conocimiento reclama como objetos suyos entidades no percibidas por el sentido. En el *Teeteto* da la prueba terminante más elaborada de la diferencia entre sensación y conocimiento. También se basa su teoría, tal como dice expresamente en el *Timeo*, en la creencia de que hay una completa diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera. La prueba más elaborada de esto también se da en el *Teeteto*. Así, aunque el diálogo no se ocupa de metafísica, sino de epistemología, proporciona el más sólido fundamento que nunca diera Platón, para fundamentar su teoría metafísica».³⁰

30. W. D. Ross, op. cit., p. 126.

No deja de sorprender, sin embargo, que la doctrina de uno de los pocos diálogos donde las Ideas no comparecen sea, precisamente, su fundamento más radical. Ante este hecho, se podría pensar que la teoría ideal platónica, como la naturaleza de Heráclito, ama ocultarse,³¹ y, en lugar de aparecer de manera franca y abierta tanto en su fundamento cuanto en su posterior despliegue y en las implicaciones de todo tipo que lleva consigo, se mostrase sólo de manera indicial, como si no pudiera decirse abiertamente, sino, a lo sumo, indicarse, según la conocida afirmación de Wittgenstein referida a la ética.³² Mas si se lee atentamente el *Teeteto* se caerá en la cuenta de que sólo de ese modo, es decir, no haciéndolas comparecer ni invocándolas, se impondrá como ineludible exigencia la necesidad de las Ideas, pues de otro modo el conocimiento humano, cuya índole esencial aspira a esclarecer el diálogo, sería un proyecto frustrado destinado a terminar en un absoluto fracaso. En efecto, ante la pregunta por el conocimiento, cabe responder de forma parcial aludiendo a sus clases inferiores, es decir, al conocimiento sensible con el que captamos las realidades del mundo de la percepción. Mas, por mucho que el sentido común reduzca todo el conocimiento a la experiencia y a los juicios que de ella se puedan derivar, Platón estima que el conocimiento sensible no puede ser infalible; y sin ese rasgo no cabe hablar de conocimiento en su más alto sentido. El conocimiento *qua talis* exige, por un lado, infalibilidad a sus contenidos y, por otro, realidad e inmutabilidad a sus objetos. Ya se ve que si no se hace comparecer a las Formas no podrá hablarse, en rigor, de conocimiento, pues, como ha puesto de manifiesto Crombie, la tesis epistemológica característica de la teoría clásica de las Ideas consiste en «que no se pueden conocer las Formas mediante la observación de las cosas físicas».³³ Mas como no parece adecuado prescindir del conocimiento, la necesidad de las Ideas deviene ineludible. En la medida en que sin Formas no hay conocimiento, el *Teeteto* concluye que el modo más claro de percibir la existencia de aquéllas consiste en reparar en la imposibilidad del conocimiento que su ausencia conlleva. Cornford ha expresado este resultado del *Teeteto* con precisas palabras: «Por la misma razón, se ha excluido, en la medida de lo posible, toda referencia a las Formas. El diálogo sólo remite a los tipos inferiores de conocimiento, a nuestra captación del mundo sensible y a los juicios que envuelven la percepción de objetos sensibles. El sentido común puede sostener que, si no es éste todo el conocimiento que poseemos, cualquier otra cosa que pueda ser llamada conocimiento es algo extraído de esa expe-

31. «La natura ama occultarse.»

32. «Es ist klar, das sich die Ethik nicht aussprechen lässt.» *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, proposición 6.421.

33. I. M. CROMBIE, op. cit., vol. 2, p. 321.

riencia. El propósito del diálogo es, pues, examinar y rechazar la pretensión del mundo sensible de proporcionar lo que Platón llamará "conocimiento". Se excluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda discusión apunta a lo que ya Platón había enseñado antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno». ³⁴

III. DIVISION DE LA OBRA DE PLATON

a) *Las tres fases de la teoría de las Ideas*

Hemos puesto de manifiesto el principio último que llevó a Platón a postular las Ideas. Queda todavía por determinar cómo entendió el conocimiento para considerar que sólo podría serlo de modo esencial y pleno teniendo a las Ideas —exclusivamente a ellas— como objetos. Trataremos ese decisivo tema cuando nos hayamos ocupado de las Ideas mismas; cuando hayamos puesto de manifiesto su naturaleza y modo de existencia, su estatuto metafísico y los problemas que acarrearán.

Dividiremos el estudio de la teoría de las Ideas en tres fases: a) la *inicial* o de los primeros diálogos (hasta el *Banquete*); b) la *clásica*, como la llama Crombie,³⁶ expuesta en los grandes diálogos del periodo intermedio —sobre todo *Fedón*, *Fedro* y *República*— y en el *Timeo*; c) la *madura*, contenida en el grupo de diálogos que va desde el *Parménides* a *Las Leyes*. La primera etapa es de tanteo; la teoría ideal no está todavía formulada con claridad ni determinada precisamente la naturaleza de la Idea o sus relaciones con los particulares. Estas circunstancias han llevado, unas veces, a negar que se pueda hablar rigurosamente de teoría de las Ideas en los diálogos del primer periodo, y otras, incluso, a rechazar que contengan rastros o indicios de ella. La segunda presenta un desarrollo pleno de la teoría de las Ideas, al menos hasta donde estimaba Platón que se podía expresar por escrito. En ella se encuentran todos los rasgos y características atribuidos habitualmente a la filosofía platónica, entre ellos, la consideración de la Idea como existencia separada, que tantos problemas exegéticos y hermenéuticos ha acarreado a los estudiosos. La tercera, aparte de la autocrítica de Platón a su doctrina, se preocupa de aclarar las relaciones entre las Ideas mismas y su articulación en un sistema,

34. F. M. CORNFORD, op. cit., p. 40.

35. Cfr. op. cit., vol. 2, p. 254.

de forma que de las genéricas quepa derivar las específicas o reunir en un mismo género especies diversas.

Si definiéramos la teoría de las Ideas como hace Grube, es decir, «como aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e *independientes* del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas»,³⁶ tendríamos grandes dificultades para hablar de Ideas en los primeros diálogos de Platón, pues en ellos el filósofo griego sostiene una opinión en cierto sentido opuesta, en particular al proclamar el carácter inmanente de las Ideas en las cosas y no trascendente a ellas. Sí quedaría, en cambio, perfectamente determinado el tipo de Ideas que atrajeron preferentemente la atención del Platón socrático, a saber, la belleza, la justicia, la bondad, etc. Ideas, en suma, de contenido ético, pues, como Aristóteles observa, el interés de Sócrates por las Formas es básicamente de este tipo. Al no preocuparse primordialmente de ontología, sino de reformar las costumbres, atendió sobre todo a Formas morales, con el propósito de determinar el significado preciso de algunos términos fundamentales usados constantemente en nuestra vida diaria. Si, por el contrario, estimamos más adecuada la definición de Ross, según la cual «la esencia de la teoría de las Ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de "universales", que son por entero *diferentes* de las cosas sensibles», aceptadas implícitamente por «cualquier uso del lenguaje», pues «a excepción de los nombres propios, toda palabra... es un nombre de algo de lo que hay o puede haber ejemplos»,³⁷ entonces nos encontraríamos con la dificultad de incluir en ella la teoría clásica, que destaca de manera decidida el carácter separado de la Idea. Mas, al propio tiempo, los problemas referidos al desarrollo inicial de la teoría de las Ideas quedarían resueltos, pues en los diálogos tempranos no hay duda de que las Formas son cuando menos "universales" (las hay sobre sí, además, son universales separados), distintos de las cosas sensibles —de suyo particulares— y supuestas siempre por el uso del lenguaje, en particular, por aquel que pregunta por su esencia.

b) *División de los diálogos tempranos*

La mejor forma de resolver el dilema consiste en estudiar directamente los diálogos tempranos, que para nuestro propósito conviene

36. G. M. A. GRUBE, op. cit., p. 19.

37. W. D. ROSS, op. cit., p. 266.

dividir en dos grupos: el primero incluye los comprendidos entre la *Apología* (o el *Ion*, o el *Hipias Menor*, según el que se considere más temprano de todos los escritos platónicos³⁸) y el *Banquete*; el segundo lo forman el *Cratilo*, el *Menón* y el propio *Banquete*. El criterio que se ha seguido para esta división es la mayor o menor claridad que ofrezcan sobre la inmanencia de las Ideas en los particulares. Y así, mientras en el primer grupo no hay dudas de su carácter inmanente, en el segundo hay pasajes que, al menos en principio, pueden sugerir una existencia de las Ideas separada de los particulares o trascendente a ellos.

Dentro del primer grupo, hay algunos completamente irrelevantes para el estudio de la teoría platónica de las Ideas, pues no contienen la más mínima referencia a ella. En realidad, sólo hay cuatro que contengan claras alusiones a las Formas, en los que naturalmente habrá de detenerse nuestro estudio. Son el *Lisis*, el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Hipias Mayor*. El *Cármides* pertenece por su estructura y por su interés temático a este grupo.³⁹ También en él se pregunta Sócrates por la esencia de algo —qué es la *sophrosine*⁴⁰—, con lo cual se asume, por un lado, que ese algo por lo que se pregunta es distinto de la palabra con que lo nombramos y, por otro, que tiene una realidad única que hace coincidir en ser templadas a todas las acciones de ese tipo. Mas «ni una sola palabra, ni una insinuación acerca de las Ideas».⁴¹

38. Para Arnim y Wilamowitz el primer diálogo es el *Ion*; para Lutoslawski y Raeder la *Apología*; para Ritter el *Hipias Menor*. Cfr. W. D. ROSS, op. cit., pp. 15-25; I. M. CROMBIE, op. cit., vol. 1, pp. 21-26; A. E. TAYLOR, *Plato The Man and his Work*, London 1978, pp. 10-22.

39. «Formally, like several of the dialogues, the *Charmides* has as its object the findings of a *definition*.» A. E. TAYLOR, op. cit., p. 47.

40. Cfr. *Cármides*, 159 a y 160 b.

41. G. M. A. GRUBE, op. cit., p. 29. Debido a la ausencia de referencias a las Ideas, las principales investigaciones sobre este delicioso diálogo platónico están dirigidas a determinar el significado de la noción de saber del saber, que surge como una interpretación posible de la identificación de *sophrosyne* con «el concómete a ti mismo» (165 a). Nos parecen especialmente relevantes los siguientes: C. SCHIRLITZ, *Der Begriff des Wissens in Platons 'Charmides' und sein Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs*. Neue Jahrbücher für Philologie and Pädagogik, 1897, 155, pp. 451-476 y 513-535. H. HERTER, *Selbsterkenntnis des Sophrosyne zu Platons 'Charmides'*, Festschrift Karl Uretska, Heidelberg 1970, pp. 74-88. Una excelente interpretación de la intención última del diálogo se encuentra en R. ALVIRA, *El 'pur amour' y los infiernos de la razón*, Anuario Filosófico, vol. XVIII, 1, 1985, pp. 9-23.

IV. LA TEORIA DE LAS IDEAS EN LOS PRIMEROS DIALOGOS

a) *El Laques*

La estructura y el contenido del *Laques* permite incluirlo en el Grupo de diálogos dirigidos a determinar la naturaleza de algo por medio de la pregunta por su esencia. Se alcanza ese objetivo cuando se formula la definición en que aquélla queda oportunamente expresada.⁴² La pregunta por el valor se aborda a partir de una actividad que, supuestamente, lo requiere: el combate con armas. Si quisiéramos saber, empero, si esa cualidad es conveniente,⁴³ habría que determinar previamente quién es técnico en ella, es decir, quién posee la sabiduría suficiente para que su juicio sea autorizado. Mas, habida cuenta de que cuando las cosas son medios puestos al servicio de fines apuntan en última instancia a éstos, el técnico que se precisa para emitir un juicio certero sobre la conveniencia o inconveniencia del combate con armas habrá de ser un técnico el cuidado del alma, pues hacia éste es adonde apunta aquél.⁴⁴ La investigación ha de dirigirse, pues, a determinar si la virtud alcanzada con ese ejercicio hará mejores a los hombres en que se deposite. Ello exige, por su parte, averiguar qué es la virtud y, en particular, aquella parte suya que el manejo de las armas proporciona, a saber, el valor. Con ello, se ha fijado la realidad cuya índole esencial se aspira a desentrañar. El modo socrático de expresar esa aspiración es interrogativo. «¿Qué es el valor?»⁴⁵ es, en última instancia, la pregunta que se debe responder. Las sucesivas respuestas⁴⁶ no consiguen acertar con la definición satisfactoria por una de estas tres razones: porque otros tipos de conducta, además del propuesto, caen también bajo la especie del valor (argumento *et alia*); porque lo opuesto a la definición es igualmente valor (*et oppositum*); porque la misma definición, bajo determinadas

42. Cfr. R. DIETERLE, *Platons 'Laches' und 'Charmides'. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*, Friburgo, 1966. M. J. O'BRIEN, *Plato's 'Laches'*, Yale Classical Study, 1963, pp. 133-143. R. G. HOEBBER, *Plato's 'Laches'*, Classical Philology, 1968, pp. 95-105.

43. *Laques*, 181 c.

44. *Ibid.*, 185 e.

45. *Ibid.* 190 e. Wilamowitz considera, a nuestro juicio equivocadamente, que la definición del valor tiene en el *Laques* una importancia pequeña; el objetivo del diálogo sería, más bien, contribuir a la defensa y rehabilitación de Sócrates. Cfr. V. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platón*, 2 vol. Berlín 1909; especialmente vol. 1, p. 186. Sobre las diferentes interpretaciones de *Laques*, cfr. N. HINSKE, *Zur Interpretation des platonischen Dialogs 'Laches'*, Kant-Studien, 1968, pp. 62-79.

46. *Laques*, 190 e; 192 b; 192 d; 194 d-195 a; 196 a; 199 c.

circunstancias, aparece contraria a la realidad buscada (*et idem non*).⁴⁷ Sólo cuando la definición recoja la índole esencial de una realidad idéntica consigo misma, presente sin excepción en todos los casos —y solamente en ellos— que reciben su denominación particular por poseerla y cuya unidad intrínseca y singular naturaleza permite distinguir los ejemplos que la poseen de los que no, se habrá logrado de manera perfecta el objetivo que la pregunta perseguía. «Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de infantería, sino también acerca de los de caballería y de todo género de combatientes; pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo, como dándose la vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes en tales situaciones.»⁴⁸

Excepto este propósito decidido de encontrar algo común en muchos, una naturaleza única capaz de proporcionar unidad a la pluralidad de objetos o actos diferentes en todo excepto en su condición de valerosos, no hay en el *Laques* ninguna otra referencia a las Ideas. Se puede conjeturar, nunca afirmar de manera taxativa, que la firmeza socrática, su insistencia permanente en la identidad real que subyace a la variedad aparente de sus manifestaciones externas⁴⁹ es una postulación indicial, no expresa, de realidades de ese tipo, es decir, de Ideas. Las palabras *eidos*, *idea*, *ousía*, *paradigma*, etc., están desde luego ausentes del diálogo, lo cual ha llevado a Guthrie a decir que «as for any doctrine of substantial forms, the Laches seems if anything less advanced than the *Euthyphro*».⁵⁰ Mas la conjetura referida a la posibilidad de que, ya en este temprano diálogo, Platón hubiera pensado en un tipo de realidades peculiares, designadas por los términos objeto de definición, cuenta con algún apoyo textual. Expresiones como «qué es lo idéntico en todos los casos»,⁵¹ «el valor mismo»,⁵² «qué era el valor en su conjunto»,⁵³ «me parece que Nicias es digno de que se le examine para saber hacia dónde apunta su aplicación

47. Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1975, vol. IV, p. 131.

48. *Laques*, 191 c-e.

49. «As usual, Plato is anxious to insist upon the real identity of the spiritual state under the great apparent variety of its outward manifestation.» A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 60.

50. W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 133.

51. *Laques*, 191 e.

52. *Ibid.*, 194 c.

53. *Ibid.*, 199 c.

del nombre de "valor"»,⁵⁴ son semejantes a las que aparecen en obras posteriores donde la doctrina de las Ideas está configurada. Así, pues, aunque no quepa atribuirles en esta obra el significado preciso que habría que concederles si nos las encontráramos, por ejemplo, en la *República*, a nuestro juicio apunta hacia él. De ningún modo nos parece, pues, acertada la siguiente afirmación de Grube: «En el *Laques* encontramos ciertamente frases como «el valor como tal», pero ni Sócrates ni su auditorio ven en ello más que una referencia a aquella cualidad común que es inherente a todas las acciones valerosas, la cualidad común que están intentando definir».⁵⁵ En particular, nos parece desacertado su empeño en no ver en esa «cualidad común que es inherente a todas las acciones valerosas» una alusión, todo lo rudimentaria que se quiera, a las Ideas. Por cuanto llevamos dicho, estimamos que, al menos de forma puramente alusiva, las Ideas están presentes en el diálogo que estudiamos. Por lo demás, no hay inconveniente en establecer esta conclusión si se repara en que en el *Laques* aparece germinalmente la posterior teoría de la *República* referida a los nombres comunes, según la cual todos ellos, cualquiera que sea su uso, tienen un referente preciso, idéntico para cada uno de ellos. Crombie encuentra, igualmente, rastros o indicios de la teoría de las Ideas en el hecho de que «en los primeros diálogos se asume comúnmente el principio conrainductivo: esto es, que no podemos decir si un S dado es P hasta no conocer la P-idad».⁵⁶

b) *El Lisis*

b.1. Estructura del *Lisis*

En la medida en que el *Lisis* pregunta más por la condición de la amistad que por la amistad misma, habría que clasificarlo, como ha puesto de manifiesto Robinson,⁵⁷ entre los diálogos que tienen una estructura interrogativa del tipo «¿es x y?», en lugar de entre los que poseen la del tipo, más habitual en los primeros diálogos, «¿qué es

54. Ibid., 197 e. GUTHRIE ve una alusión a la noción de paradigma en este último pasaje que guarda gran semejanza con otros de diferentes diálogos, donde la referencia a un modelo es todavía más clara. «Here —dice Guthrie— the Greek comes nearest to suggesting a standard. Cf. with *Euthyphro* 6 e; also *Crat.* 389 a et al.» Op. cit., p. 134. En nota.

55. G. M. A. GRUBE, op. cit., p. 29.

56. I. M. CROMBIE, op. cit., p. 256-257. Sobre la presencia del principio conrainductivo en el *Laques*, véase especialmente 190 a-e.

57. Cfr. R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953, especialmente p. 49.

x?». Esta modificación no es, sin embargo, demasiado relevante para nuestro propósito, habida cuenta de que la condición de la amistad, es decir, aquello que hace amigos a los amigos, es siempre algo uno e idéntico a sí mismo en todos los casos, por cuya virtud las relaciones en que comparece son relaciones de amistad y no de otro tipo.

b.2. El carácter esencial del preguntar socrático

Después de una deliciosa conversación, en la que Sócrates esboza una teoría utilitarista de la amistad,⁵⁸ se plantea el problema decisivo: «cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién, el amante del amado o el amado del amante?».⁵⁹ Cualquiera de las respuestas posibles —el amante del amado, el amado del amante, cada uno de ellos recíprocamente del otro, ninguno de ellos del otro— nos sitúa frente a dificultades insuperables. Por eso, se ensayan, según el habitual modo socrático de proceder, sucesivas respuestas: «lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante»;⁶⁰ amigos, en realidad, solamente «lo son los que son buenos»⁶¹ puede ocurrir también «que lo opuesto sea amigo de los opuestos»;⁶² o que «lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es ni bueno ni malo»;⁶³ condición que le permitirá «ser amigo de lo bueno por la presencia de lo malo»;⁶⁴ acaso ocurra también que «debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo»⁶⁵ o, en fin, que «lo querido de verdad sea el bien».⁶⁶

Dejando de lado este aspecto del *Lisis* —el más importante, desde luego, aunque de escasa relevancia para nuestro propósito—, conviene retener la persistencia en no desplazar el interés interrogativo de la condición fundamental de la amistad. Una vez descubierta la necesi-

58. Cfr. *Lisis* 207 d-210 c. Sobre la teoría de la amistad en el *Lisis*, merece destacarse la obra de A. LEVI, *La teoria della 'philia' nel 'Liside'*, *Giornale di metafisica*, 1950, 5, pp. 285-296. También, L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, PUF, Paris, 1964, especialmente pp. 3-7, 44-46, 39-40 y todo el capítulo III. Sobre el conjunto del diálogo son especialmente relevantes los trabajos de V. SCHÖPLICK, *Der platonische Dialog 'Lysis'*, Augsburg, 1969. H. G. GADAMER, *Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'*, en *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972, pp. 50-63.

59. *Lisis*, 212 b.

60. *Ibid.*, 214 b.

61. 214 e.

62. 215 e.

63. 216 c.

64. 217 b.

65. 218 d y 219 b.

66. 220 b.

dad de referirse al fundamento,⁶⁷ por cuya virtud habrán de ser relaciones de amistad las que se remitan a él e, inversamente, no podrán serlo de ningún modo las que no quepa referir a él, por muchas semejanzas de otro tipo que guarden con las relaciones de genuina amistad, la búsqueda se atiende firmemente a la esencia del fundamento. Se trata, pues, de una investigación esencial, que no se conforma con ningún descubrimiento distinto del de la forma esencial, de esa propiedad necesaria y suficiente para convertir con su presencia a las relaciones en relaciones de amistad y para impedirselo con su ausencia. El pensamiento está fijo en algo uno e idéntico, que ningún ejemplo sensible puede realizar de modo pleno (por eso, cualquiera que se decida elegir, incluso el de la más firme y leal amistad, fracasa si se lo propone como definición de la propiedad que se busca) y cuyo conocimiento sería lo único que nos permitiría responder adecuadamente a la pregunta formulada, dirigida a determinar la condición genuina de la amistad y, de ese modo, contar con un criterio infalible para distinguir las amistades reales de las aparentes.

b.3. La noción de «presencia»

Aparte de ese indicio, hay otros que cuentan con una posibilidad de apoyo textual mayor y que, por ello, han atraído la atención de los estudiosos de forma prácticamente unánime. Dos son las nociones especialmente relevantes para nuestro propósito: la de presencia y la del primer amado, es decir, aquello que es amado por sí mismo. Como se les ha concedido distinto valor probatorio, nos ocuparemos de cada una de ellas por separado.

Sócrates invoca la noción de presencia justamente para indicar que son amistosas las relaciones en que una determinada condición se da o comparece: «lo que no es ni bueno ni malo será amigo de lo bueno por la *presencia* de lo malo».⁶⁸ «Así, pues, cuando todavía no es malo, a pesar del mal que le sobreviene, esta misma *presencia* le hace desear el bien.»⁶⁹ Dejando de lado las opiniones extremas de Stallbaum⁷⁰ y Glaser,⁷¹ que, respectivamente, no ven en esos textos alusiones a las Ideas o ven la doctrina platónica completamente desarrollada, nos pa-

67. «In this way we make the transition to the main problem of the dialogue, the question: What is the foundation of the personal attraction of one man for another?» A. E. TAYLOR, op. cit., p. 67.

68. *Lysis*, 217 b.

69. *Ibid.*, 217 e.

70. G. STALLBAUM, *Lysis*, Gotha y Erfurt 1857, p. 116.

71. K. GLASER, *Gang und Ergebnis des platonischen 'Lysis'*, Wiener Studien, 1935, 53, pp. 47-67.

rece que la correcta conclusión ha de ser la intermedia, y ello no por afán conciliador alguno, sino por exigencia de los hechos. Decir que unas cosas —y sólo éstas— adquieren una condición determinada por la presencia de una propiedad, que va a permitir además definir las de modo esencial, no puede dejar de significar algo preciso, por mucho que exista para el conocedor de los diálogos posteriores el peligro real de atribuirle un significado contenido solamente en ellos. Por eso compartimos la opinión de Von Arnim, que ve en la noción de *parousia* el germen de la doctrina de las Ideas,⁷² y la de Seinhart, que descubre en las referencias a la *parousia* el núcleo originario de la doctrina desarrollada en diálogos posteriores acerca de las relaciones entre las Ideas y los individuos,⁷³ pues en el *Fedón* Platón afirma efectivamente que a la participación de los particulares en las Formas la podemos llamar *parousia*, *koinonia* o de cualquier otro modo que estimemos oportuno.⁷⁴ Esa equivalencia semántica entre los términos *mezexis* y *parousia*, usados con el preciso significado del lenguaje técnico de la teoría de las Ideas, lleva a Taylor a concluir la imposibilidad de que hubiera sido descubierta por Platón después de la muerte de Sócrates.⁷⁵

b.4. La noción de «primer amado»

Con la noción de lo primero amado se topa Sócrates al tratar de evitar el proceso al infinito en que se incurre cuando se dice que se es amigo del amigo «debido a lo que se quiere», pues eso que se quiere se quiere por sí mismo o por alguna otra cosa; si es por alguna otra cosa, debe hacerse respecto de ella la misma observación, y así, *in infinitum*, al menos« que alcancemos un principio que no tendrá

72. Cfr. H. VON ARNIM, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, Berlín, 1914, p. 51.

73. Cfr. K. SEINHART, *Platons Sämtliche Werke*, Leipzig, 1850, p. 267.

74. Cfr. *Fedón*, 100 d.

75. «It is assumed that the technical language of the theory of forms is so familiar a thing that Socrates needs to warn the lads not to be misled by it: an odd representation if the whole theory had been invented by Plato after Socrates death.» A. E. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 70-71. Aunque compartimos la opinión de Taylor, nos parece exagerada su afirmación de que ya en este diálogo el lenguaje técnico de la teoría de las Ideas fuese familiar. A nuestro juicio, y salvo usos aislados de términos con significado igual o semejante al que tendrán en diálogos posteriores (el empleo de *parousia* en el *Lisis* es uno de ellos), Platón no ha logrado en este momento un lenguaje específicamente técnico para la teoría de las Ideas. Frente a la opinión de Taylor, Guthrie sostiene que a la noción de presencia tal como aparece en el *Lysis* no es necesario atribuirle ninguna significación especial: «It need not have any doctrinal significance», *op. cit.*, p. 151.

que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado, y por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas». ⁷⁶

Con esa decisiva noción, Platón apunta a la Idea de Bien, ⁷⁷ desarrollada de forma completa y acabada en el *Banquete* y en la *República*. Las siguientes consideraciones permitirán hacerse cargo del carácter riguroso de las anteriores afirmaciones, referidas a la presencia de la Idea de Bien en el *Lisis*. No sólo se concibe lo «primero amado» como aquello por cuya causa son amadas todas las cosas amadas; además, ese «primer principio», como también lo llama Platón, es lo único propia y rigurosamente amado, el verdadero objeto de un querer verdadero y real, ⁷⁸ frente al cual «los demás queridos» son como sombras e imitaciones suyas. «Todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras —afirma Sócrates— nos engañan como si fueran simulacros de ellas.» ⁷⁹ Compartimos sobre este asunto la opinión de Guthrie, quien no tiene dificultades en descubrir la teoría de las Ideas en la noción de último amado y en el lenguaje empleado por Platón para referirse a ella: «Este es el tipo de lenguaje —dice el prestigioso platonista— que Platón aplica a las Formas de su doctrina desarrollada y el primer objeto de amor, fin de todas las amistades subordinadas, habrá de convertirse en la República en la Forma de Bien, aunque aquí no esté formalmente identificado como bueno. Además, su relación con todas las demás cosas llamadas amigas u objeto de simpatía es, en cierto sentido, como la que existe entre una Forma y sus manifestaciones sensibles». ⁸⁰

A partir de las reflexiones precedentes, nuestra conclusión es similar a la extraída del estudio del *Laques*: Platón no presenta en el *Lisis* una teoría desarrollada de las Formas, pero tanto el tipo socrático de interrogación esencial cuanto la referencia a las nociones de presencia y de primer amado impiden decir que no hubiera pensado ya en un tipo de realidades como las Ideas, cuya precisa naturaleza, sin embargo, no había determinado en este momento —en rea-

76. *Lisis*, 219 d.

77. Grote niega que coincidan la noción de primer amado y la Idea de Bien, pero reconoce que la primera se aproxima a la segunda: «approaches to, but is not coincident with, the Idea of the Good». G. GROTE, *Plato and the other Companions of Socrates*, London 1875, 3 vols., vol. 1, p. 523.

78. *Lisis*, 219 d.

79. *Ibid.*

80. «This is the kind of language that Plato applies to the Forms of his developed doctrine, and the 'primary object of love', the goal of all subordinate friendship and likes, became in the *Republic* the Form of the Good, though it is not here formally identified with good. Moreover its relation to anything else called friend or object of liking is in one respect like that between a Form and its sensible manifestations.» Op. cit., p. 151.

lidad no llegó a hacerlo nunca— ni, en consecuencia, había alcanzado el lenguaje preciso y técnico (salvo algunos usos aislados) de los diálogos posteriores para referirse a ellas de manera clara y sin ambages.

c) *El Eutifrón*

c.1. Controversia sobre el significado de *idea* y *eidos*

En el *Eutifrón* aparecen mencionadas las Ideas con los términos griegos *idea* y *eidos*, que Platón conservará de forma prácticamente invariable todos sus diálogos. Sin embargo, no existe acuerdo entre los platonistas acerca de su significación en esta temprana comparecencia. Tanto Wilamowitz⁸¹ como Ritter⁸² se niegan a concederles el valor preciso de la teoría de las Ideas de los diálogos posteriores. Por su parte, Grube, aun participando básicamente de esta opinión, no deja de reconocer un notable avance en la terminología platónica, gracias al cual, términos como los arriba referidos «van adquiriendo de modo natural un significado que más tarde se convertirá en técnico».⁸³ Ross, en cambio, encuentra ya en esta primera aparición de *idea* y *eidos* el significado «especial platónico»⁸⁴ que normalmente se le atribuye. En la misma línea, en fin, Taylor sostiene que «this is the language familiar to us as technical in the so-called platonic "theory of Forms"».⁸⁵

c.2. Examen del *Eutifrón*

Para mediar en estas opiniones, difícilmente compatibles entre sí, vamos a proceder como hemos venido haciendo hasta ahora, es decir, examinando el diálogo en sí mismo, extrayendo los pasajes relevantes para nuestro propósito y, finalmente, estableciendo la conclusión adecuada a la luz de su contenido.

Como los examinados hasta ahora, el *Eutifrón* es un diálogo interesado en definir de manera esencial una cualidad moral, en este caso, la piedad. Y con el afán socrático de penetrar su íntima naturaleza y expresarla de manera definitiva en la definición, la pregunta por su

81. Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon: sein Leben und seine Werke*, Berlín 1909, 2 vols. Especialmente vol. 1, p. 208 y vol. 2, páginas 78-79.

82. Cfr. C. RITTER, *Platon*, München 1910, 2 vols. Especialmente vol. 1, página 570.

83. G. M. A. GRUBE, op. cit., p. 32.

84. D. ROSS, op. cit., p. 28.

85. A. E. TAYLOR, op. cit., p. 49.

índole propia aparece formulada de la manera habitual: «¿qué afirmas tú que es la piedad?»⁸⁶ Si se pretende dar a esta pregunta una respuesta válida, ha de tenerse en cuenta, una vez más, hacia dónde va dirigida. La pregunta no inquiere de ningún modo por un caso de piedad, que podría ponerse al lado de otros muchos de una serie infinita, sino por el rasgo común a todos ellos, en definitiva, «por el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías»,⁸⁷ pues «por un sólo carácter las cosas impías son impías y las pías son pías».⁸⁸ En virtud de su condición esencial, la pregunta pretende desentrañar «cuál es realmente ese carácter»,⁸⁹ de modo que «dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realizas tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío».⁹⁰ Bien por no cumplir ese requisito o por incurrir en contradicciones internas, se van desechando las sucesivas respuestas⁹¹ —en cuyo examen no entramos por su escasa relevancia para nuestro propósito—, sin alcanzar una conclusión satisfactoria.

c.3. Las Ideas en el *Eutifrón*

Dejando de lado los aspectos lógicos,⁹² religiosos⁹³ o de cualquier otro tipo del diálogo⁹⁴ y centrándonos exclusivamente en su contribución a la metafísica platónica y, en particular, a la teoría de las Ideas,⁹⁵ debemos empezar indicando que en el *Eutifrón* se afirma sin lugar a dudas la existencia de un tipo de realidades objetivas, independientes de nuestro pensamiento acerca de ellas. No se trata, pues, de conceptos, contenidos mentales, hechos de conciencia o cosas semejantes, sino de realidades en sí, que no deben su existencia al hecho

86. *Eutifrón*, 5c, 5d, 6d, 11b, 15c. Cfr. S. M. COHEN, *Socrates on the definition of Piety: Euthyphro* 10a-11b, *Journal of Philosophy*, 1971, pp. 1-14.

87. *Eutifrón*, 6d.

88. *Ibid.*, 6d-e.

89. *Ibid.*, 6e.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*, 6d, 7a, 9d, 12 e ss., 14c.

92. Cfr. J. H. BROWN, *The Logic of 'Euthyphro'* 10a-11b, *Philosophical Quarterly*, 1964, pp. 1-14. También P. T. GEACH, *Plato's 'Euthyphro': an analysis and commentary*, *The Monist* 1966, pp. 369-382.

93. Cfr. D. M. MACKINNON and H. MEYNELL, *The Euthyphro Dilemma*, *The Aristotelian Society*, supplementary volume 46, 1972, pp. 221-222 (Mackinnon) y 223-234 (Meynell).

94. Un excelente estudio global del *Eutifrón* es el trabajo de R. G. HOERBER, *Plato's Euthyphro*, *Phronesis*, 1958, pp. 95-107.

95. Acerca de este importante tema del diálogo, Cfr. R. E. ALLEN, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.

de pensar en ellas. Su naturaleza propia no sufre alteración alguna por ser concocidas, pues no se dejan afectar por el conocimiento (que, en cambio, sí se modifica con lo conocido). Como realidad objetiva e independiente del conocimiento, existe, pues, por derecho propio. «Undoubtedly —dice Guthrie— the form has this kind of existence in the *Euthyphro*, objective and unaffected by our conception of it.»⁹⁶

Aparte de la idea subyacente a la pregunta por la naturaleza esencial de la piedad, a saber, que debe haber un rasgo o carácter común a las acciones pías y otro rasgo de opuesta naturaleza común a las impías,⁹⁷ existen pasajes donde la referencia a las Ideas apenas si puede ponerse en duda. En uno de los más relevantes, se pregunta Sócrates: «¿es que lo pío en sí mismo no es *una sola cosa en sí en toda acción*, y por su parte lo impío es todo lo contrario de lo pío, pero *igual a sí mismo*, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad todo lo que vaya a ser impío?»⁹⁸ Difícilmente se puede dejar de ver aquí la referencia a realidades unitarias, iguales a sí mismas, que, sin perder su unidad, se encuentran en todas las acciones de un cierto tipo —pías aquí—, que lo son precisamente por el hecho de su presencia en ellas. Más aún, como hemos indicado al principio, a las realidades entendidas de la manera precedente se las llama *eidos*,⁹⁹ por cuya virtud son pías las cosas pías, e *idea*,¹⁰⁰ realidad única e idéntica cuya presencia hace a las cosas de la misma índole que ella. Junto a estas decisivas declaraciones, el *Eutifrón* afirma explícitamente el carácter esencial de la pregunta por la piedad. De ningún modo se pregunta por un accidente del tipo que sea, sino por la esencia misma de aquella cualidad moral: «...al ser preguntado qué es realmente lo pío —dice Sócrates— tú no has querido manifestar su *esencia*, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es».¹⁰¹ Esta esencia es, además, la medida capaz de determinar si ciertas acciones son casos o ejemplos de ella; es decir, la esencia es también modelo o paradigma,¹⁰² por cuya virtud se pueden identificar todos los individuos de una misma clase.

No es éste un lenguaje fácil de entender cabalmente sin referirlo al tipo de realidad que Platón llama Ideas. Ciertamente no hay razo-

96. Op. cit., vol. IV, p. 116.

97. «There must be some character which belongs to all action which is religiously right, and an opposite character which is shown in all action which is religiously wrong.» A. E. TAYLOR, op. cit., p. 149.

98. *Eutifrón*, 5d.

99. *Ibid.*, 6d.

100. *Ibid.*

101. *Ibid.*, 11a.

102. *Ibid.*, 6e.

nes para concederles un carácter separado de las realidades sensibles. Será ésta una nota que veremos aparecer en diálogos posteriores. Pero, por de pronto, no podemos evitar, a la luz de los testimonios precedentes, la presencia de la teoría de las Ideas en el temprano diálogo que nos ocupa. No es otro el sentido de las palabras con que Crombie concluye su estudio del *Eutifrón*: «Esta terminología se usa aquí como si su significado fuera evidente; pero sólo sería evidente para lectores cuyas ideas sobre la definición de las propiedades fueran muy refinadas. También es verdad que la distinción entre lo que es y lo que no es de la esencia de una propiedad no se podría trazar sobre una tesis "heracliteana" de que no hay propiedades fijas. Por tanto, la gente a la que resulta familiar todo o la mayor parte de la teoría clásica de las Formas sería la gente que entendiera enseguida la distinción».¹⁰³

d) *El Hippias Mayor*

d.1. Introducción

No tanto por la reparación del término *eidos*¹⁰⁴ o por el uso de la expresión *autò to* utilizada en diálogos posteriores para designar de modo preciso a las Ideas, cuanto por algunos relevantes pasajes que examinaremos ineditamente, se puede decir que el *Hippias Mayor*¹⁰⁵ alcanza un grado más elevado de desarrollo y una elaboración más precisa de la teoría de las Formas que los diálogos estudiados hasta ahora. Por su estructura formal, la obra platónica aspira, una vez más, a desentrañar la esencia de cierta cualidad representada por un

103. I. M. CROMBIE, op. cit., vol 2, p. 258. «Is is noticeable that this common character of the 'religiously right' is at the outset spoken of as a single idea (5d) and subsequently as an *eidos* (6d) and an *ousia* (11a). This is the language familiar to us as technical in the so-called Platonic 'theory of Forms' but it is represented as understood at once by Euthyphro without any kind of explanation. It seems quite impossible to escape the conclusion that from the very first Plato represented Socrates as habitually using language of this kind and being readily understood by his contemporaries.» A. E. TAYLOR, op. cit., p. 149.

104. Cfr. *Hippias Mayor*, 289d y 298b.

105. Todavía sigue siendo una obra decisiva para entender cabalmente el *Hippias Mayor* la de M. SORETH *Der platonische Dialog Hippias Maior*, München 1953. Para una visión, en cierto modo diferente a la de Soreth, cfr D. TARRANT *Review of Soreth's 'Hippias Major'*, *Classical Review*, 1955, pp. 52 ss. Sobre el grado de desarrollo de la doctrina de las Ideas en este diálogo, véase el interesante estudio de J. MALCOLM, *On the place of the Hippias Major in the Development of Plato's Thought*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1968, pp. 189-195.

término, de manera que, conocida verdadera y propiamente la realidad genuina de aquélla, se pueda aplicar correctamente y sin errores éste. Semejante tipo de indagación se lleva a cabo también aquí mediante la interrogación fundamental dirigida al núcleo íntimo y esencial de la realidad cuyo conocimiento se persigue. «¿Qué es lo bello?»,¹⁰⁶ «¿qué es lo bello en sí mismo?»¹⁰⁷ o «¿qué es realmente lo bello en sí mismo?»¹⁰⁸ las tres maneras de formular la pregunta en el *Hipias Mayor*, son clara muestra del interés socrático por el conocimiento esencial de la realidad de la belleza. Como es habitual en estos diálogos tempranos, la respuesta definitiva —caso de alcanzarse— va precedida de otras,¹⁰⁹ que son sucesivamente abandonadas después de inspeccionarlas cuidadosamente y comprobar sus deficiencias.

d.2. ¿Comparecen las Ideas en el *Hipias Mayor*?

Si no consideráramos, pues, los mencionados pasajes relevantes, que a nuestro juicio revelan un desarrollo de la teoría de las Ideas más completo que en diálogos anteriores, el uso de los términos ya referidos y la estructura interrogativa del *Hipias Mayor* apenas permitirían suponer en él algún progreso en la doctrina de las Formas, pues términos tan claros y precisos como los de este estudio aparecen ya en el *Eutifrón*, y la pregunta por la esencia de la realidad es la forma habitual de proceder en todos ellos. Por no reparar en los textos aludidos, se pone ocasionalmente en duda el carácter del *Hipias Mayor* como más claro comienzo de la teoría desarrollada de las Ideas. «El *Hipias Mayor* —dice Calonge— ha dado lugar a la discusión de si el concepto de lo bello en sí, es decir el que las cosas sean bellas por la presencia de lo bello, no es ya el comienzo de la teoría platónica de las Ideas. Una afirmación semejante aparece en el *Eutifrón* 6.d. Parece evidente que, de la pura abstracción socrática a la "teoría de las Ideas", hay una vía en la que sería difícil determinar un punto exacto en el que se produzca el término de la una y el comienzo de la otra. Es el contexto general de un diálogo el que permite afirmar que expresiones de este tipo deben ser tomadas en uno u otro sentido. El contexto del *Hipias Mayor* no da lugar a pensar que Platón se haya desprendido todavía de los moldes socráticos.»¹¹⁰

106. *Hipias Mayor*, 286e, 287d, 289c, 299b.

107. *Ibid.*, 286e.

108. *Ibid.*, 289c.

109. Cfr. 287e, 289e, 290d, 291d-e, 295c, 296d, 297e, 298a.

110. *Introducción a la traducción española de los Diálogos*, Gredos, Madrid, 1981, vol. I, pp. 401-402.

d.3. El progreso de la teoría ideal en el *Hipias Mayor*

El mejor procedimiento para salir de esta indecisión consiste en examinar con detenimiento el diálogo mismo, deteniéndonos en aquellos pasajes especialmente significativos para nuestro propósito.

Desde luego uno de los más relevantes es el que establece la decisiva distinción entre preguntar *qué es bello* y *qué es lo bello*: «No te pregunto qué es bello, sino qué es lo bello», dice Sócrates a Hipias.¹¹¹ En semejante confusión sólo se puede incurrir identificando un ejemplar de una propiedad con la propiedad misma, por cuya posesión habrán de ser instancias de ella todas las cosas en que esté presente. «¿Acaso no son justos los justos por la justicia?» «También los sabios son sabios por la sabiduría y todas las cosas buenas lo son por el bien.» «¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello?»¹¹² La respuesta afirmativa a esas preguntas acarrea tres importantes consecuencias: a) la existencia de entidades como justicia, sabiduría, bondad y belleza;¹¹³ b) la exigencia de su presencia en las cosas para poder decir de ellas que son justas, sabias, buenas o bellas; c) la distinción ya referida entre la Idea y el particular, entre, por ejemplo, *lo bello* y *bello*: «¿Acaso el que hace esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?». «No lo creo, sino qué es lo bello, Hipias.»¹¹⁴ A nuestro juicio, no existe de ningún modo la posibilidad de interpretar estos pasajes adecuadamente sin tener presente una concepción bastante desarrollada de las Ideas, no idéntica todavía a la de diálogos posteriores, pero tampoco excesivamente alejada de ella. Por eso, nos parece desacertado el empeño de Guthrie en no ver en este pasaje ninguna novedad con respecto a diálogos presumiblemente anteriores. «Se ha dicho —señala Guthrie— que esta diferencia —entre la belleza y las cosas bellas— marca un alejamiento de los otros diálogos socráticos y revela la presencia en último término de la ontología platónica madura del *Fedón*, el *Banquete* y la *República*, donde los particulares son contrastados con las Formas trascendentes; mas ese diálogo no dice más de lo que aparece en el *Eutifrón*... y en el *Laques*»¹¹⁵ No negamos, desde luego, las aportaciones del *Eutifrón* y del *Laques*; al contrario, hemos procurado exponer con toda claridad la presencia en ellos de la teoría ideal platónica. Tampoco afirmamos, como hace Moreau, que en el *Hipias Mayor* la doctrina de las

111. *Hipias Mayor*, 287d-e.

112. *Ibid.*, 287c.

113. *Ibid.*, 287c-d.

114. *Ibid.*, 287d.

115. *Op. cit.*, vol. IV, p. 184.

Ideas esté ya perfilada de manera acabada y completa.¹¹⁶ Pero tampoco estamos de acuerdo con que el *Hippias Mayor* no suponga avance alguno para la doctrina ideal. Compartimos, más bien, la opinión de Malcolm, según la cual, comparado con los diálogos anteriores, el *Hippias Mayor* supone un paso decisivo hacia la doctrina desarrollada de las Formas, en la medida en que en él, más que en cualquier otro de esta época temprana, Platón empieza a desplazarse desde la lógica hacia la ontología.¹¹⁷

Más decisivos que los textos examinados hasta ahora son seguramente aquéllos en que Sócrates afirma la necesaria presencia de la esencia de la belleza en las cosas bellas. Afirmaciones semejantes las hemos visto en el *Eutifrón*, pero sin la reiteración, la contundencia y la claridad del *Hippias Mayor*. Ahora se dice, por ejemplo, que la «belleza en sí», «lo bello para todos y siempre» o «lo bello en sí mismo»¹¹⁸ es «aquello con lo que todas las cosas bellas son bellas»;¹¹⁹ se trata de una verdadera realidad con existencia propia al margen de los conceptos, que hace bellas a las cosas en que comparece. Lo bello en sí es definitivamente «eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie».¹²⁰ Decir que las cosas que se adornan con lo bello en sí aparecen —es decir, no lo son de manera plena— bellas, permite entrever la neta distinción de posteriores diálogos entre el modelo y la copia. Por su parte, establecer la necesidad de que una cierta Forma se una a las cosas para que éstas devengan de un cierto tipo, seguramente no autoriza todavía a hablar, como ha hecho Tarrant, de una «visiting Form» con una existencia fuera de los objetos, pero sí a distinguir las cosas bellas de la realidad unitaria, idéntica y plenamente real por la que son bellas las cosas bellas y de ningún modo reductible a sus ejemplificaciones.

d.4. Conclusión sobre el *Hippias Mayor*

A la luz de los testimonios precedentes, nos parece por completo inadmisibile el empeño de Grube en negar que haya en el *Hippias Mayor* referencias a las Ideas.¹²¹ Aceptamos la conclusión de Guthrie,¹²²

116. Cfr. J. MOREAU, *Le platonisme de l'Hippias Majeur*, Revue des Études Grecques, 1941, pp. 19-41, especialmente p. 27 y ss.

117. Cfr. J. MALCOLM, op. cit., especialmente p. 191 y ss.

118. *Hippias Mayor*, 292c-e.

119. Ibid., 294a.

120. Ibid., 289d.

121. «It is important to note that in neither [*Hippias Mayor* y *Gorgias*] does he make any use of the theory of ideas». G. M. A. GRUBE, *Plato's Theory of Beauty*, *The Monist*, 1972, p. 272.

122. Op. cit, vol. IV, p. 190.

si su sentido es, como a nosotros nos parece, que mientras Platón no habla de existencia separada no se puede hablar, en rigor, de Ideas, pues, como él mismo señala, «the addition of transcendence is not a trivial but a revolutionary development».¹²³ Compartimos, desde luego, que la trascendencia o inmanencia de las Ideas no es una característica trivial e, igualmente, que en el *Hippias Mayor* no se afirma todavía la existencia separada de las Ideas (aunque hay sugerencias que parecen apuntar en esa dirección). Sin embargo, disentimos de que no se pueda hablar de Ideas hasta que no se les conceda una existencia suprauránica, separada de los individuos. Aunque sea adelantarse una de nuestras conclusiones, nos parece oportuno establecer, frente a la tesis de Guthrie, que las Ideas están presentes desde los primeros diálogos, pero los hondos problemas derivados de ellas —su existencia separada, por ejemplo— irán apareciendo a medida Platón vaya tomando conciencia de ellos.

De acuerdo con las reflexiones precedentes, hemos de concluir, por un lado, que carece de justificación negar la presencia de la teoría de las Ideas en el *Hippias Mayor*, a no ser que se considere imprescindible para ello establecer su existencia separada; por otro, que, a propósito de esa doctrina, el diálogo supone un claro avance en relación con los anteriores.¹²⁴ Quizás el juicio más ponderado sobre el *Hippias Mayor* y sobre el tratamiento que en él se hace de las Ideas sea el de Crombie. «Aquí —dice el prestigioso platonista— se hace pasar por tonto a Hipias claramente con propósitos cómicos; pero la broma depende de la posibilidad de describir la belleza como "aquello cuya belleza adorna todo lo demás"; depende, en otras palabras de tratar la belleza como una *cosa*, por cuya intervención son bellas otras cosas, y la comedia consiste en la tosca intervención materialista por parte de Hipias de tal lenguaje. La broma por tanto no se podía discurrir salvo entre aquellos acostumbrados a usar la noción de agencia o intervención metafóricamente al hablar de la relación de las propiedades con sus instancias y que se podían sentir superiores a aquellos que tomaban la metáfora literalmente. Pero esto con toda seguridad significaba la existencia de gentes que aceptaban por completo o en gran parte la teoría de las formas.»¹²⁵ (Seguirá)

Dr. JOSÉ LUIS DEL BARCO
Universidad de Málaga

123. Ibid.

124. Por dos motivos estima Ross que el *Hippias Mayor* supone un claro progreso en el desarrollo de la teoría de las Ideas, aunque, a nuestro juicio, el segundo no se percibe tan claramente en ese diálogo como Ross afirma: «primero prefigura el problema suscitado en el *Parménides* acerca de si es la totalidad de cada Idea o sólo una parte la poseída por sus respectivos individuos. Segundo, revela un prístino interés por las Ideas de número que absorbió el último período de la vida de Platón». Op. cit., pp. 33-34.

125. Op. cit., vol. 2, pp. 257-258.