

## **CARTA VII: OTRA LECTURA DE PLATÓN**

(PARTE II)

RAÚL ALFREDO NÚÑEZ

*«La verdad no se da sino a aquel que la aguarda,  
la ama y la merece».* Platón

### **Resumen**

*Siguiendo las observaciones de Platón en la Carta VII, el artículo muestra las etapas del conocimiento, desde los nombres y las imágenes hasta la opinión verdadera y el conocimiento cierto o episteme. Platón nos muestra al mismo tiempo las condiciones para poder emprender el camino de la filosofía, es decir, el camino que conduce a la verdad plena.*

### **Abstract**

*In line with Plato's views in the Seventh Letter, this article shows the successive stages of knowledge, from names and images through correct opinion and sure knowledge or episteme. At the same time Plato shows us under which conditions one can start and undertake philosophy's path; that is to say, the road to full truth.*

### III. La manifestación de la verdad

Después del obligado recorrido que va desde los nombres, imágenes y definiciones hasta las opiniones, se llega a la inteligencia (νόος) y su objeto propio que es lo verdaderamente *cognoscible* y *real* (οὐσία). Platón advierte que «*En efecto, quien no comprenda de una u otra manera estas cuatro cosas, jamás será partícipe de un conocimiento acabado de la quinta cosa*». <sup>1</sup> Lejos del idealismo que se le suele atribuir a Platón, éste afirma *la necesidad de ir a las cosas mismas y no a los signos, como lo más natural del hombre*. <sup>2</sup>

Habiendo analizado los primeros elementos, vamos ahora hacerlo con aquellos con que culmina la investigación platónica: la inteligencia y el ser. Si bien inevitablemente uno se refiere al otro, no obstante es conveniente una mayor detención en cada uno de ellos, sin desmedro de la obligada relación entre ambos. Empecemos pues por el primero.

#### 1. El significado de la palabra «*nous*».

1.1. *Etimología de nous*. Etimológicamente el término *noos* (νόος), o su forma contracta *nous* (νοῦς), se deriva del verbo *noein*, (νοεῖν) que significa *ver, intuir, observar, reflexionar* pero también *comprender, entender, intuir intelectualmente*, así como *nóema* (νόημα) es *lo visto, lo mostrado o exhibido como suyo o como propio*, lo entendido, lo claro, patente, manifiesto del ser, tanto para su utilización o para su contemplación. A partir de Platón, adquieren un significado preciso que es el de entender o intuir intelectualmente Y es así como el *nous* es la inteligencia, el *ojo* espiritual, que no es un pensar de la razón (inductivo-deductivo) sino intuitivo. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> Carta VII, 342d – e.

<sup>2</sup> *Crat.* 438 d. Es, por otro lado, un objeto de laboriosa conquista y difícil de ver. *Rep.* VII, 617 b).

<sup>3</sup> E. Husserl ha rescatado estos vocablos como palabras claves de su Fenomenología.

Otra palabra, que *originariamente* le es muy cercana a  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  es el verbo *eidein* ( $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) que en su voz activa, denota mirar, ver, observar, reconocer; en su voz media, hacerse visible, mostrarse, aparecer, ser semejante o parecido y en su voz pasiva, ser visto, mostrado, ser conocido. Como derivado de este verbo, se encuentra el sustantivo *eidos* ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ) que designa la *figura, aspecto, apariencia, hermosura*, o sea, *lo que es visto*. Platón acotará su designación, trasladando estos ricos significados a su raíz: *la esencia*. La esencia es lo que da cuenta del aspecto, figura, hermosura, etc. de las cosas. Es aquello en que reposa la mirada filosófica.

Estas voces guardan una profunda vinculación con *el logos*. En efecto, este vocablo, que originariamente significó *palabra, discurso, concepto, razón y similares*, adquirió con Heráclito un lugar central en la filosofía. Con Heráclito, el logos es la Razón que domina el Universo y que hace posible la existencia de orden y regularidad en la sucesión de las cosas; pero es también algo presente en nosotros y que debe servirnos como guía para nuestra conducta y como instrumento para el conocimiento.

Los sofistas amaban la palabra, tanto oral como escrita, y admiraban su enorme poder. No era menor la estima de Platón, pero para él, el logos tenía, además de su valor estético y utilitario, su valor cognoscitivo y moral. Más aún, siendo el logos participación de lo divino, es auténtico cuando manifiesta ante sí y ante los demás la verdad. Es algo divino porque hace visible ante la mente (el nous) la unidad y estructura que ordena, rige y da permanencia al continuo fluir de las cosas.<sup>4</sup>

1.2. *Conocimiento de la ousía*. La verdad de la ousía no es objeto de demostración. La claridad de conceptos y los argumentos no alcanzan para captar su esencia. El proceso dialéctico conduce al alma hasta las puertas de este conocimiento, pero no «produce» ese saber. Sin duda se

---

<sup>4</sup> *Rep. VI*, 598 a. ss. Para Werner Jaeger, la concepción del logos entraña la comprensión espiritual de la más alta sabiduría, ya que participamos de la condición divina y, en consecuencia, de la sabiduría universal, a la que accedemos por el logos. *Los ideales de la cultura griega*, pp. 179-181.

requiere un trabajo previo y una dedicación a estos estudios. Es *una intuición*, un ver de golpe, repentinamente, la verdad del ser y, de allí en adelante, desplegar todo el razonamiento.

«Porque jamás se pueden comunicar en palabras, como sucede en otras materias de estudio, sino a partir de una prolongada comunión y de convivir en torno a la misma temática que nace repentinamente en el alma, como la luz de la llama nace repentinamente de las chispas del fuego y se alimenta a sí misma desde ese momento».<sup>5</sup>

Es por esta razón que Platón no confía en las exposiciones escritas y ni siquiera en las lecciones, porque puede suscitar en los oyentes la esperanza de entender (νόησις) de lo que se trata. El conocimiento de la ousía no es del orden dianoético, como lo es la matemática, sino de orden noético, es decir, intuitivo.

La garantía de la conexión *noein-einai* (νοεῖν - εἶναι) es *la reminiscencia, anámnesis* (ἀνάμνησις).<sup>6</sup> La apelación al mito, sin tener un valor estrictamente probatorio, es lo que puede verosímilmente deducirse de lo que está implicado en el conocimiento si lo que se presenta en lo sensible, entre éste y lo inteligible la distancia es infinita, o sea, no puede provenir de ningún procedimiento que tenga estrictamente su origen en la sensibilidad, aunque lo sea como condición. En la presencia del ente sensible, se puede intuir transitando los caminos de la dialéctica, la presencia de lo eterno y perfecto que es el reflejo de la idea. El problema gnoseológico se traslada al plano metafísico.

1.3. *Nous como ver*. El empleo preferente del *nous* para explicar el conocimiento de la realidad nos traslada a su *significación primera* que es la de *ver*: Se conoce en cuanto se ve. En general puede decirse que la cultura griega se fundamenta en *la percepción visual de mundo* o

---

<sup>5</sup> Carta VII, 341 c-d.

<sup>6</sup> Menón, 81- 86.

más exactamente, *el modo de mirar las cosas*. Ella se caracteriza en *la mirada «estética»* que busca la *forma perfecta*, actitud que se refleja en la literatura y en las artes.<sup>7</sup>

En el *Crátilo* aparece una significativa definición del hombre que interpreta adecuadamente este modo de mirar el mundo.

«El nombre «anthropos» (hombre) significa que, al contrario de los animales, que son incapaces de observar nada de lo que ven, de razonar sobre ello y de examinarlo, el hombre, apenas lo ha visto, aplica su examen y su razonamiento a lo que ha visto. Por esta razón el hombre ha sido denominado con justicia como «el que examina lo visto».<sup>8</sup>

No es ésta la única referencia en la que Platón señala el mirar del hombre como aquello que lo especifica frente a los animales. Esta observación nos permite una mayor comprensión del porqué será el *eidos* (lo visto) lo que constituye la esencia del ser.<sup>9</sup>

Ahora bien, así como basta *mostrar el ente presente a los ojos, para lograr certeza* y sólo se recurre al testimonio cuando algo no está presente (es de-mostrado por otro), de un modo análogo pasa con la inteligencia: los primeros principios del conocer y del obrar se intuyen (basta conocer sus términos para advertir su verdad necesaria) y la de-mostración hace presente la verdad, por mediación del razonamiento (διανόησις). Este es el suelo que mancomuna tanto a los filósofos como a los sofistas. Hemos visto cómo encaran éstos el problema del conocimiento. Veamos ahora cómo retoma Platón el tema, partiendo también de la mirada. Trascendiendo la presencia del ente visto por los ojos corpóreos en su multiplicidad y contingencia, Platón destaca esa presencia ante los ojos del espíritu (νοῦς) que advierte la unidad de la esencia.

---

<sup>7</sup> Cf. *Cicerón*, Or. 7-10, a su vez basado en fuentes griegas.

<sup>8</sup> *Crátilo*. 399 a - 400 b. Cf. Mi trabajo *El espíritu de la filosofía griega*.

<sup>9</sup> Para Gomperz, Th. es Platón el que mejor refleja el espíritu de la antigua Hélade.

1.4. *El hombre como el que examina lo visto.* La mirada corporal es *atraída* por las cosas en movimiento. Es lo que nace o brota de la naturaleza. Si la naturaleza es el venir a *la luz*, poniendo de manifestación su ser, ella misma es la que ilumina la mirada del hombre y hace que, en verdad, sea él el que viene a la luz. La palabra *fenómeno* (φαινόμενον)<sup>10</sup> denota lo que está o aparece a la vista, a saber, *la perpetua novedad del ser*. Lo que brilla es ese continuo cambio que abarca desde el movimiento de los astros y las estrellas hasta el brotar de la vida vegetal y animal, en sus distintas formas, tamaños y colores. Nada puede mostrarse o verse, sin estar iluminado. Por esta razón *el hombre ha sido denominado con justicia como el que examina lo visto*.<sup>11</sup>

Pero este brillo que recogen los sentidos y deseos inmediatos, *opaca* otro plano de las cosas, cuyo brillo aparece cuando *se descubre o des-oculta la realidad*. Y es la firmeza de las leyes de la naturaleza, que rige la totalidad de los seres y de la permanencia de las cosas en su identidad. Así pues, más allá de este fluir, común a todos los entes, lo que se muestra en la presencia de cada ente, es lo que le pertenece como algo suyo o propio. Y lo propio y permanente suyo, lo que permanece como suyo, lo que no se escurre con el tiempo, es la *esencia*. *Es el pensamiento verdadero el que hace tal descubrimiento*.<sup>12</sup>

En efecto, ante la mirada atenta y reflexiva, la cosa *se la ve* verdaderamente cuando, se intuye su estructura interna que la caracteriza. En realidad, es aquello que la hace aparecer de una determinada manera, dándole una fisonomía (eidos) especial. No será la mirada humana completa si sólo queda en la superficie del correr de las cosas, sin preguntarse qué son. Porque es así como muchos hombres se asemejan

---

<sup>10</sup> Del verbo *phainein* (φαίνειν) denota el hacer visible; dar a conocer; anunciar, poner de manifiesto, revelar, etc.

<sup>11</sup> Id. 399 a.

<sup>12</sup> La palabra ἀληθεια originariamente era *quitar el velo*, pero ya en el período clásico se refería a la certeza.

a los animales, que sólo tienen como real lo que aparece ante los sentidos e instintos. La mirada propia del hombre es la intuición intelectual, el mirar propiamente dicho. El ser del ente se muestra en su «eidos»: lo que la configura, la proporción de las partes, la armonía interna, etc. de cada cosa. Así pues, la inteligencia es capaz de discernir en aquello que aparece, lo que lo determina como tal o cual ente.

«La vista ha sido creada para ser, para nuestro beneficio, el principio de la mayor utilidad. Todas las disertaciones que caben hacer acerca del mundo, ninguna podría haberse hecho nunca si los hombres jamás hubieran visto ni los astros, ni el sol, ni el cielo. (...). Gracias a ella nos ha sido dada esta especie de ciencia, de tal calidad que nunca un bien mayor no ha sido dado ni se dará jamás a los mortales por los dioses».<sup>13</sup>

A la luz de la inteligencia, se muestra aquello que lo hace ser, y ser de un determinado modo. Y es quitando el velo o lo que lo encubre como aparece brillante la maravilla del ser. En otras palabras, el necesario des-velar o des-cubrir lo que aparece a los ojos corporales para que el ojo del alma pueda ver lo eterno e inconmensurable del ser. La palabra griega *aletheia* que en general significa *verdad*, adquiere en Platón un significado profundo y preciso: lo que constituye *la verdad del ente, o sea, su esencia*.

«Afirmamos y definimos en nuestra argumentación la existencia de muchas cosas buenas y hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

—Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa «aquello que es».

---

<sup>13</sup> *Timeo* 47 a - c. Léase todo este hermoso pasaje. Cf. et *Rep.* VI, 507 c. ss.

–Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas. (...)

– Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella y esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que, si no se añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles. Aquello a lo que tú llamas luz.

– No es pequeña, pues, la medida en que, por lo que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto a los que forman las demás uniones; a no ser que la luz sea algo despreciable». <sup>14</sup>

Los entes sensibles son cognoscibles por los sentidos. Lo son como que existen fuera de la nada y son lo que lo que son, es decir, el hecho de ser. Platón no niega la realidad presente ante los sentidos. Lo que sucede es que se toma este conocimiento con el último. Sin embargo en las cosas se hace presente algo inalterable y unificador de los entes, ello se debe a que, más allá de los entes cambiantes existen *paradigmas*: debe existir un modelo según el cual se emite un juicio. La verdad objetiva de este juicio está en que ese modelo se refleja en las cosas mismas. Hay que salvar el *ir siendo* de las cosas que ocurren según un orden que las va modelando hasta llegar a su perfección o pleno acabamiento.

Por otra parte, la verdad del juicio se dará en tanto compare lo que se presenta ante los sentidos y lo que *debe-ser*. El juicio de la verdad coincide con el juicio de valor. La verdadera realidad de la cosa está en la posesión del bien, es decir, de lo que conviene a cada cual.

---

<sup>14</sup> *Rep. VI 507*

«Y como decíamos, entre aquellas realidades resplandecía la Belleza que realmente es, y al venir aquí, la hemos captado brillando muy claramente por medio de nuestra percepción corpórea más clara. En efecto, la más aguda de las percepciones, la visión, nos llega por medio del cuerpo. Pero el pensamiento no es visto por ella. Porque el pensamiento podría proporcionar amores maravillosos y otras tantas realidades amables, si entrando en la visión le proporcionara a ésta una clara imagen suya. Pero al presente sólo la Belleza posee esta parte, de suerte que es lo más claro que se ve (250e) y es el mayor objeto del eros». <sup>15</sup>

1.5. *Saber mirar las cosas.* Hay que *saber mirar las cosas en su íntima estructura*, más allá de las apariencias. Sobre esta base, su mirada filosófica reposa en la cosa en tanto refleja lo inmutable, universal y perfecto. Y lo que reúne tales caracteres es su *eidós* como su esencia, en el sentido de *lo ejemplar o paradigmático*. La manifestación del ser, lo mostrado a la inteligencia (φαίνόμενον) es *el paradigma* (παρόδειγμα). Toda realidad es medida en cuanto en ella se refleja un paradigma único de plenitud y perfección. De tal modo, una cosa es, en tanto refleja ese paradigma.

Se presenta el dilema siguiente: si las cosas en su existencia se muestran cambiantes y múltiples y, al mismo tiempo, como dotadas de algo que las constituye como tal ente y las mantiene en el fluir del tiempo, ¿cuál es la relación entre ambos principios? O sea, dado su carácter opuesto, debe existir un lazo entre ambas. ¿Cuál es? *La participación de la Idea en el mundo sensible.*

Lo paradigmático constituye así *un cosmos eidético*, subsistente en sí, eterno e inalterable. Las cosas son en tanto *participan*<sup>16</sup> de estos paradigmas. Lo uno y eterno se refleja en lo diverso y cambiante, sin ser

---

<sup>15</sup> Fedro 250 d-e.

<sup>16</sup> La *métexis*, del verbo μετέχω que quiere decir *tomar parte, recibir como parte*.

alterado por ello. La palabra sugerida por Platón es la de *reflejo*. Las cosas participan en cuanto *reflejan* ese mundo. Ellas no *integran* el ser de las cosas, como luego propondrá Aristóteles, sino que se mantienen *en cierta manera* independientes. La esencia o lo que la cosa es, lo es en tanto participa de los paradigmas. Esto es lo que hace aparecer el ser en su verdad: su re-velación o de-velación, el  $\tau\omicron\ \phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ , la luz que alumbra la mente.<sup>17</sup>

Esta posición permite esclarecer la *distinción y unidad de los seres*: la naturaleza como *un cosmos*, que es lo abarcador y sustentador; la unidad y distinción de *las especies* por la participación en la idea; la diversidad de *los entes participados*, según un más o un menos de la Idea. La verdad sustentada en la idea se hace más o menos patente *según sea el grado de participación en la materia* (ὕλη), es decir, en el flujo e indeterminación de lo material.

*La mirada* no puede fijarse en la idea, sino a través de los reflejos. Es que el bien y la belleza son como ver el sol y no se lo puede percibir más que en sus reflejos. El bien se refleja en la belleza, la proporción o armonía y la verdad, y aquí se subraya que es imposible verla en sí misma.<sup>18</sup>

Cuando Platón dice que lo que vemos con los ojos corporales son *sombras, reflejos, apariencias*, ¿qué es exactamente lo que quiere decir? ¿Qué es lo que se quiere esclarecer? Es el conocimiento de lo sensible e, indirectamente, del estatuto ontológico de estos. Aquí se trata de lo cognoscible en las cosas. En las cosas hay algo que escapa al conocimiento, fuera del hecho de ser. O sea, la materia (ὕλη) que compone la realidad sensible, en cuanto tal es indeterminada y, por ende, algo indefinible. Lo que es definible es lo que en las cosas se da como constitutiva y que para Platón, no se puede explicar desde la facticidad que aparece a los sentidos, sino viéndolas como el reflejo presente, desde

---

<sup>17</sup> Cf. *Rep.* VII, 529 d.

<sup>18</sup> Cf. *Filebo* 64 e - 65 a. Cf. Lachièze-Rey, pp. 30-31

luego, en la cosa, de lo que le proporciona la esencia. O, en términos técnicos, es participación (μετοχή, μετέξις) del mundo inteligible.

En la alegoría de la caverna se describe qué es lo que se mira y cómo se mira. Allí se nos explica los matices que diferencian estas palabras: *la sombra* es una semejanza (aunque sin detalles o perfiles o dibujos, sino sólo siluetas). En la metáfora de *reflejos* se advierte mejor la semejanza, porque el reflejo en aguas quietas muestra la figura (el *eidós*) de la cosas aunque la presencia real está velada. No debe olvidarse que se trata de metáforas y que, como tales, la imagen se asemeja a lo real sólo en ciertos aspectos.

En todos los casos, se trata de que, detrás, hay *algo real y presente*, aunque oculto a la vista corporal. Lo que debe también tenerse en cuenta, es que estas cosas (sombras, reflejos, etc.) *tienen una realidad*, es decir, no equivalen al no-ser. Es el problema que se plantea en el Parménides y que pone en cuestión toda la teoría de la participación.

Pero lo decisivo es que se tiene como la única realidad eso que *vemos* y observamos con la mirada, sin salir de lo que aparece inmediatamente. Pero lo que realmente *vemos* y apreciamos con los sentidos no es sino el continuo cambio en el movimiento de los astros, en el sucederse de las estaciones, en el sucederse de las generaciones, en las transformaciones de cada ente a través del tiempo, etc. Pero también vemos la regularidad de estos cambios, como que participan de algo que los hace ser-así y que no depende de su existencia para ser. Los entes cambian y están sujetos al tiempo y a la finitud, mientras que la idea que comanda permanece inalterable y no afectada por estos cambios.<sup>19</sup>

2. ¿Por qué es la mirada del alma la que descubre la verdad del ser? En el texto<sup>20</sup> como en varios pasajes Platón habla de *una afinidad y parentesco del alma con el ser*, en particular con el ser en su verdad

---

<sup>19</sup> Cf. *Fedón*, 66 ab: la pura reflexión (interioridad) sólo puede darse apartándose de la vista corporal.

<sup>20</sup> *Carta VII*, 342 d.

última, es decir, con el mundo de las Ideas. Las teorías acerca de la constitución del ser del hombre y la de la reminiscencia explicarían en definitiva esta relación. El movimiento de la mirada, de lo sensible o lo inteligible, debido a la aspiración infinita del alma a su verdadera patria, estaría asentado en las mismas bases. En el texto que comentamos reaparece esta relación

«De estas cuatro cosas, la intelección (νοῦς) muy cercanamente se aproxima, en parentesco y semejanza, a la quinta cosa (οὐσία)».<sup>21</sup>

¿Qué implica esta semejanza y afinidad del conocer y el ser? Si se tiene en cuenta que el ser se presenta como naturaleza, esta semejanza y afinidad ¿es en base a lo corpóreo del hombre como parte de la misma o a algo distinto que se oculta tras el aparecer sensible? Para Platón, el lenguaje, la imaginación y la opinión hacen referencia a las cualidades del ser y no a su profunda realidad (ser-permanencia). No así para los sofistas, para quienes estos elementos son los únicos que tienen una efectiva relación con la realidad, que es un perpetuo *ir siendo* de las cosas. Es en estas condiciones que *existe una identidad entre ser y decir, sin ir más allá*. El *conócete a ti mismo* es aceptar la condición de seres mortales y no pretender la posesión de lo que es exclusivo de los dioses.

2.1. *La posición sofística no es endeble*. Hasta sus últimos días Platón la tuvo presente, ya que, además de ser de orden epistemológico, lo era también de orden ético y político. Con toda claridad advirtió que la práctica socrática no bastaba, porque si no se analizaban y refutaban los supuestos sofísticos, la aparente solidez y «sensatez» de esta posición era fácilmente aceptable. No solamente advierte este peligro en los sofistas, con su reducción a lo percibido por la sensibilidad, sino inclusive en Sócrates, si no se trasciende la definición y el concepto prosiguiendo el análisis hasta sus últimos supuestos. Tal vez advirtió que reduciendo la

---

<sup>21</sup> Id. 343 á.

cuestión de la verdad simplemente a lo práctico, la batalla estaba perdida aún en este orden.

¿Cuál es *el fundamento* de los sofistas más eximios, influidos por los pretendidos discípulos de Heráclito? Es el mismo que el de Parménides: *el ser se manifiesta por su presencia*.<sup>22</sup> Para captar el significado de esta afirmación, es menester recordar que *el ente* (τὸ ὄν) es *el participio presente del verbo ser* (εἶναι), o sea, lo que está presente y por lo tanto, lo que se manifiesta aquí y ahora. Ahora bien, ¿qué es lo que se presenta con caracteres de ser? Platón siguiendo a Parménides<sup>23</sup> dirá: tales caracteres se hacen presentes al *pensar*; los sofistas dirán: al *sentir*. Siendo éste el punto crucial, detengámonos en los sofistas.

Siguiendo la tradición homérica, para los grandes sofistas la sabiduría consiste en *ser apto para pronunciar bellas palabras y realizar nobles acciones*, en poner en palabras persuasivas ante los demás lo que es manifiesto (φανερὸν) a todos. Sólo el mundo fenoménico le es accesible al hombre y sólo el lenguaje es capaz de traducirlo. Si mi palabra expresa lo que se pone de manifiesto en la cosa, expresa su verdad como adecuación a lo real. La palabra es, en efecto, el logos o razón que distingue al hombre de los otros seres. Ahora bien, la palabra *logos* (λόγος) deriva de λέγειν que significa *hablar, comunicar, nombrar, designar*, etc., por lo tanto, *expresa lo que se ha visto*, (la intencionalidad de la percepción). Lo que aparece (εἶδος) es lo que se presenta, y las cosas y personas se conocen en tanto, directa o indirectamente, se hacen presentes no sólo a la vista sino también a los demás sentidos, preferentemente al oído.

*¿Cuál crees que es lo causante de que a cada ente le sea dado un nombre? ¿No es acaso aquello que establece los nombres?... ¿No es eso el pensamiento, ya de los dioses,*

---

<sup>22</sup> Parménides 141 e.

<sup>23</sup> Sócrates, siendo muy joven, escuchó a Parménides y a Zenón, (*Parm.* 127 bc) y seguramente Platón tuvo conocimiento de ello, así como de Pitágoras, a través de este medio y, dado el ambiente cultural de la Atenas de entonces, de otros. Cf. *Sof.* 237 a.

*ya de los seres humanos, ya de ambos?... ¿Acaso no es esto mismo, el pensamiento, lo que ha nombrado y nombra las cosas?*<sup>24</sup>

El problema se centrará en la definición de lo que se entiende por pensamiento y por realidad y, a partir de allí, su relación con la palabra. Sea por naturaleza, sea por convención, lo que parece cierto es *la relatividad insuperable* del saber humano, que en definitiva es la medida de las cosas. *El mundo humano es el mundo de las opiniones e imágenes*. Lo otro es proyección de sus fantasías y deseos que se prestan a la credulidad, pero que sucumben ante la crítica.

«El pensamiento es la intelección del movimiento y del flujo. También el pensamiento se puede entender como el auxilio [del logos como la detención] del movimiento. El conocimiento (γνώμη) expresa esencialmente el estudio y el examen del llegar a ser de las cosas. La intelección (νόειν) en sí misma considerada es el deseo de lo nuevo. La novedad de los seres es que ellos siempre están en devenir. La sabiduría es la preservación y salvación de la noesis».<sup>25</sup>

Las palabras verdaderas muestran lo que es la naturaleza y lo que es el ser humano. Los sofistas conceden que es un conocimiento conjetural y que sólo da pie a un conocimiento opinable (δόξα). Pero son los límites del hombre. Las palabras son expresión de lo que fluye: son la vivencia del tiempo presente, del ente como presencia (το ὄν). Hasta aquí los sofistas.

## 2.2. Posición de Sócrates

Tampoco la posición de Sócrates queda bien parada. Si quedamos en el diálogo buscando el significado común de las palabras que en su

---

<sup>24</sup> Crátilo 416, c.

<sup>25</sup> Crátilo, 412 a. Frónesis, Sofía, Episteme, etc.

universalidad alberga toda pluralidad de sus usos, no salimos del campo de la inmanencia. ¿Qué relación tiene ese concepto universal, obtenido a través de una dialéctica que se detiene en un análisis lingüístico, con la realidad? Ésta en efecto se presenta múltiple y variante, y el concepto y el término que lo expresa bien podría ser una mera operación de la mente para poder emitir un juicio. Lo que Platón cuestiona es la pretensión de llegar a *la verdad de la cosa* por un análisis lingüístico, en el que se despeje su significación universal, o, si se quiere, el concepto general que aparece en sus diversos usos. Otra cosa es una definición como punto de llegada de un análisis dialéctico a partir de la cosa misma.

«Decimos que ninguna cosa tiene asegurado su nombre. Nada impide que los entes llamados circulares se llamen rectos, y los rectos, circulares. Y no menor seguridad habrán de tener los cambios de significado y su denominación contraria. El mismo argumento en relación a la definición (explicación racional); al estar compuesta de nombres y verbos, no tiene suficiente seguridad».<sup>26</sup>

Demos otro paso: ¿cuál es el problema de Platón en relación a Sócrates? Diremos que es el problema de *la relación entre el ser «definido» y la definición*. ¿Es suficiente la relación del predicado, claramente definido, con el sujeto, para que por eso mismo el juicio lo sea también en relación a la realidad? ¿Cuáles deben ser las condiciones para que ello se dé? Se trata evidentemente de la verdad, *aletheia*, (ἀλήθεια) como develación de lo real, que es inalterable y que debe estar afincada en la esencia o sustancia de las cosas, más allá de las modalidades existenciales que pueda haber, concretamente de su condición de ser limitado y dependiente del tiempo y espacio. Conocer algo en verdad es conocer no sólo el concepto sino la esencia de la cosa misma, es salir de la opinión e instalarse en la ciencia.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Carta VII, 343 a-b.

<sup>27</sup> Fedro 245 e.

Lo destacable en Sócrates es la invitación a sus oyentes a reconquistar la importancia del habla, recuperando para ello *el verdadero sentido de lo que se dice*. Al mismo tiempo, las convicciones nacidas de esta reflexión en común no serían fruto de una enseñanza a modo de transmisión de ideas, sino nacidas de lo profundo del alma y arraigadas en la misma por una fuerte convicción. Parece que Platón fue viendo con mayor claridad que *la consistencia de los resultados* del magisterio socrático dependía de un examen más cuidadoso de *sus presupuestos*. Aun cuando se siga poniendo en boca del maestro, las derivaciones metafísicas sin duda son ya propias de Platón.

2.3. *La respuesta de Platón*. Los problemas suscitados por los sofistas no son menores. Platón, que en sus primeros años fue educado por ellos, cree con razón que es necesaria *una crítica radical* que exigirá una redefinición de los términos. El saber filosófico adquirirá así una terminología y una técnica metodológica que serán sus características en el futuro.

Se ha dicho que *lo que se presenta con los caracteres del ser es la manifestación de su presencia*. El ser se hace presente al conocimiento cuando se captan estos caracteres. Contra los sofistas, se retoma el argumento parmenídeo: *el ser, es y el no-ser, no-es*. Por lo tanto, el ser no tiene comienzo ni fin: es un eterno presente. Asimismo, todo lo impensable, no puede ser; a la inversa, todo lo pensable puede ser.

En la naturaleza se advierte algo que supera la pura sensibilidad y es la estructura matemática que configura lo sensible según proporción y medida, manteniéndolo en su permanencia en el tiempo y espacio.

«La geometría nos obliga a contemplar la esencia. [...] Es una ciencia del conocimiento del ser, no de lo que está sujeto al cambio o desaparición»<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> *Rep. VII*, 526 e - 527 b. Cf. *Filebo* 58 c.

Es el paso del conocimiento del ente, de lo que se muestra siempre cambiante cualitativamente, a lo que muestra como el fundamento de lo que cambia: la contraposición de permanencia y devenir. Es decir, de lo sensible a lo inteligible. Esto permitirá redefinir al ente (το ὄν) como la presencia del ser, objeto de la inteligencia. Si el lenguaje hace referencia a realidades y el conocimiento de ellas es lo permanente, necesario y universal (o sea lo que la constituyen como tales), no basta el lenguaje, que es de carácter arbitrario y local, para conocer la esencia que es conocer el ser.

Puestas las cosas así, debe precisarse qué es el conocimiento (γνώμη) en relación al objeto (οὐσία). Como es su costumbre, en boca de Sócrates se plantea la cuestión:

«Así, pues, el pensamiento de éste [sofista] diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el de quien opina. ¿Y qué haremos si se enoja con nosotros ese de quien decimos que opina, pero no conoce, y nos discute la verdad de nuestro aserto? ¿Tendremos medio de exhortarle y convencerle buenamente ocultándole que no está en su juicio? (...) El que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada? Conoce algo y que existe. (...) Pero lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscible y lo que no existe en manera alguna enteramente incognoscible. Si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?<sup>29</sup>

Se define así lo que es un verdadero conocimiento, diferenciándose de aquel que es aparente. *Conocer es conocer algo que existe* (οὐσία), que está fuera de la nada. Y lo cognoscible absolutamente es conocer lo eterno e invariable de las cosas, lo que existe en sí y por sí, en una palabra, aquello que está presente indefectiblemente en todas cosas (ὅ ἐστι: lo que es). A ello lo llamará la esencia, lo que equivale a decir que conocer

---

<sup>29</sup> *Rep. V, 477 b.*

la cosa es conocer lo que constituye esencialmente al ente.<sup>30</sup> Téngase en cuenta que *el ser en sí*, lo que es de suyo, o sea, la esencia, responde al *principio de identidad*: lo que es, es. Que por ende es lo permanente, lo que siempre es. Por eso la idea debe ser una, indivisible, inalterable, eterna. El problema está en la multiplicidad de las ideas frente al Uno.<sup>31</sup>

Pero en el texto citado aparece una aporía, que sería la de otorgar una cierta entidad al no-ser. El no-ser (οὐκ ὄν) en Platón acaba siendo *lo otro* es decir, *el principio de alteridad*, fundamental para resolver el problema de la reducción de la multiplicidad en la unidad. Distinto a la nada (μη ὄν), el no-ser se lo concibe en relación a otro término: si el ser es lo idéntico a sí mismo, el no ser es lo otro, lo que no es uno mismo. Conforme al principio de Parménides, esto sería impensable, sería negar la validez del *principio de contradicción* (¿es o no es bello, bueno, etc.?).

Pero Platón *pone su mano parricida sobre el venerable Parménides*<sup>32</sup> y recoge la multiplicidad que implica ser uno mismo y no ser el otro. Luego se verá que con el *principio de participación*, nuestro filósofo cree poder resolver la cuestión.<sup>33</sup> Porque ¿qué sucede cuando *lo que se recoge* (λόγος) es lo sujeto al tiempo y al espacio? ¿Es el no-ser? Entonces, ¿cómo éste se hace presente a los sentidos y lo hace con determinaciones reales? ¿No se deberá a que el *aparecer* del ser ante el hombre tenga dos niveles fundamentales, en el primero de los cuales, la sensación, es debido a la condición del hombre en esta vida? Aparecen las distinciones entre cualidad y ser, esencia y existencia que serán fundamentales para la recta comprensión de Platón.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> *Fedro* 247 c; cf. et *Fedón* 65 c y 75 d.

<sup>31</sup> *Parménides*, 133 a ss.

<sup>32</sup> *Sof.* 241 de.

<sup>33</sup> En el *Sofista* lo posibilita con la introducción de la unidad y la diada inspirada en la matemática.

<sup>34</sup> Cf. *Parménides*, 141 e.

2.4. *¿Es cierto que la naturaleza se revela por sí misma? O más bien ¿la naturaleza gusta ocultarse?* Por una parte parece que la maravilla del ser se revela en la admiración contemplativa y, por la otra, solamente descubre sus secretos a través del permanente cuestionamiento del hombre. Para Platón, la admiración es un primer paso que puede desencadenar un movimiento ascendente desde la imagen hasta las raíces de todo lo que se hace presente a los sentidos, imaginación, sentimientos y opiniones.

Pasa el camino de la investigación por las preguntas fundamentales, es decir, del qué y porqué de las cosas. Para los antiguos y medievales, se debe des-cubrir o de-velar el ser en su verdad (lo que da razón de sí), mientras que en los modernos se trata de «arrancar» sus secretos. El talante en ambos casos es distinto: en el segundo se privilegia la investigación por el experimento (someter a la Naturaleza), mientras que en el primero se privilegia el asombro o admiración inicial y final. En otras palabras, en la investigación se parte, epistemológica y psicológicamente, de la admiración, integrando al hombre en la misma; mientras que en la modernidad, la investigación es para poner a la naturaleza al servicio del hombre.

Para Platón la verdad del ser (*ἀλήθεια*) va precedida por un paulatino des-cubrimiento. Poco a poco, va corriendo el velo que cubre lo que se oculta en la palabra, la imagen, la definición y aun la ciencia. Es la indagación de los supuestos lógicos y metafísicos que sustentan estas entidades a las que habitualmente se le atribuye el producir un conocimiento definitivo. O, bajo una mirada escéptica, encerrar las posibilidades del conocer humano. Trascendiendo el mundo sensible, sólo la inteligencia (*νόος*) es capaz de des-cubrir (*ἀλήθεια*) la verdad del mundo, al descubrir su estructura metafísica.

«Ya que los nombres son guías peligrosas para el conocimiento de la verdad, es mejor buscar este conocimiento en las cosas mismas y partir de la realidad más bien que de los nombres que son imágenes de ellas. Poco importa que la justeza de los

nombres sea el efecto de una conveniencia natural o de una convención, si es a las cosas mismas donde debe dirigirse para conocerlas».<sup>35</sup>

El camino a recorrer no es fácil. Más que un camino, es la empinada cuesta de una caverna, cuya salida implica duros esfuerzos y el dolor de afrontar la luz que enceguece los ojos. Abandonar la vida cotidiana hecha de habladerías y afanes, olvidando el alto destino del hombre, no es fácil. Es la ruptura con *la costumbre de lo obvio*, como si las sombras producidas por los simulacros de la verdad fueran la realidad misma. Y si el liberado de esta creencia retorna a la caverna para romper las cadenas de sus antiguos compañeros es muy posible que se burlen de él y aun atenten contra su vida. Nadie quiere ser incomodado de lo que cree que es ser «realista».<sup>36</sup>

### 3. El quinto elemento: la *ousía*.

3.1. *Etimología y significado de ousía*. Platón emplea en el texto que comentamos la palabra *ousía* (οὐσία) y no *eidōs* (εἶδος) como correlato del *nous* (νοῦς), como lo hace habitualmente. Ciertamente aunque en este empleo se van advirtiendo algunos cambios y precisiones, es en los últimos años cuando se nota una revisión de sus posiciones, tanto en lo referente a la ética y a la política, como a la gnoseología y a la metafísica. Ahora ya no es el *noema* (νόημα) el correlato del *nous*, sino la *ousía*, o sea, lo real como presencia.

La palabra *ousía* (οὐσία) es un sustantivo derivado de *ousa*, (οὐσα) participio femenino del verbo *einai* (εἶναι, ser) y el neutro es *on* (ὄν, lo que es o ente). La *ousía* significa, pues, *lo que es*, lo que existe verdaderamente fuera de nosotros. Es empleada en la Grecia

---

<sup>35</sup> *Crat.* 426 ab.

<sup>36</sup> *Rep.* VII, 515 ss.

clásica por autores no filósofos para designar los bienes poseídos, sobre todo las riquezas, es decir *el tener*<sup>37</sup>. Lo que puede parecer paradójico es que primariamente se adviertan y designen los entes en razón de su utilidad. Lo que sucede es que, por lo común, se le asigna realidad a lo que se posee o es rentable.

Por transposición, en el pensamiento filosófico el haber consistente y permanente de un ser se lo denominó luego con este término. De esta manera el término se lo empleó en un doble sentido. El *ser en tanto existente*, o sea, en su facticidad, y *la esencia* de este ser, o sea, su naturaleza.<sup>38</sup>

«Lo que nosotros llamamos ousía, otros [los dóricos] llaman essia u ósia. [Ambos son derivados de εἶναι: ser, existir, haber]. Que la substancia de las cosas (ousía) sea llamada Hestia –derivada del segundo de estos nombres– es totalmente lógico; y cuando nosotros, por otra parte, designamos con este nombre a lo que participa de la existencia, también en este sentido ese nombre es exacto porque nosotros mismos también lo llamábamos essia (o ousía)»<sup>39</sup>

Tenemos, pues, una relación, a nivel lingüístico, de tres conceptos que luego irán adquiriendo connotaciones distintas: *el ser como un haber propio*, *el ser como existencia que está presente* y *el ser como esencia definible*. Dentro de este contexto, *Platón instala este término ousía en la filosofía sobre todo con el carácter que resalta la esencia, sin excluir el bien de la existencia*. Es que el último sentido es el decisivo, ya que la mirada humana, en razón de la inteligencia (nous), penetra más allá de lo inmediato, alcanzando lo que constituye al ser en su identidad (eidos). En el ascenso del alma desde lo presente a la sensibilidad hasta

<sup>37</sup> Ver *exis* (ἔξις) haber como tenencia, posesión, estado, manera de ser, etc.

<sup>38</sup> Cf. Conf. I. Gobry: *Le vocabulaire grec de la philosophie*, ed. Marketing, S.A., Paris.

<sup>39</sup> *Crátilo* 404. La referencia a la diosa Hestia es apropiada, ya que representa el cuidado y manejo de las cosas cotidianas de la vida hogareña.

lo presente a la inteligencia, recorriendo el camino de la dialéctica, es cómo el hombre ejercita *la potencia más alta y descubre lo eterno de las cosas*, oculto a la mayoría.<sup>40</sup>

3.2. *La ousía como esencia (eidos)*. Conocer la esencia es conocer la *ousía*. Y ésta es idéntica al *eidos*, como configuración interior del ente, que se hace manifiesta (phainomenón) en sus notas. Es notoria o manifiesta en claridad. En esta identificación, es menester aclarar si se trata de un verdadero cambio o, más bien, de un ajuste terminológico pero en continuidad con lo anterior. A nuestro entender sucede esto último y es aproximándolas como se logrará esclarecer su alcance.<sup>41</sup>

La palabra *eidos* se deriva del verbo arcaico *eidomai* (εἶδομαι) que significa *yo aparezco*, o *sea, soy visto*. Este es el sentido primero de *eidos*: el aspecto que presenta algo cuando aparece. Del pretérito perfecto del inusual *eido* (εἶδω) el *ver* toma el sentido de *yo sé*. Es más tarde cuando adquiere un sentido filosófico que adopta distintos niveles de significación, a saber, el metafísico (trascendente), físico (como reflejo real, psicológico (como *species* o imagen) y lógico (idea universal).<sup>42</sup>

Platón confiere al término *ousía* la significación especial de *eidos* apuntando a su esencia en el sentido de aquello por lo que las cosas son lo que son (bellas, justas, amables, etc.) Es por eso que la esencia eterna es el *eidos* fundante, el principio o paradigma de la *realidad metafísica trascendente del mundo sensible*. La razón superior (νόησις) se eleva hasta la *ousía* o realidad en sí, a la esencia de las cosas o su naturaleza.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> *Los hombres ignoran habitualmente la esencia (ousía) de cada cosa*. La mayoría ignora que no conoce la esencia de cada cosa. *Fedro* 237 c.

<sup>41</sup> *Teet.*, 186 d.

<sup>12</sup> Gobry: o.c.

<sup>43</sup> *Rep. VII*, 523 a: «Solamente la inteligencia (nous) tiene la tarea de elevarse hasta la ousía. Es probable que lo que estamos buscando sean las cosas que por naturaleza conducen hacia la inteligencia (πρὸς τὴν νόησιν), pero nadie hace uso correcto de ella, que es la que arrastra (o atrae, ἐλκτικῶ) completamente hacia la esencia (πρὸς οὐσίαν)».

En general los hombres la ignoran, de aquí el empleo de la palabra en sentido utilitario. En el mundo de las Ideas, *substancia* y *esencia* (οὐσία και εἶδος) designan el mismo Ser: *es necesario poner para cada realidad absoluta la existencia en sí misma* (καθ' αὐτήν).<sup>44</sup>

«La incolora, carente de figura e intangible esencia que realmente es (οὐσία ὄντως οὐσα), a la que se refiere el género del conocimiento verdadero, visible sólo para la mente, piloto del alma, tiene aquí su lugar».<sup>45</sup>

Muchos sostienen que Platón redujo el ser a la esencia, *quitando todo espesor existencial* a la realidad tanto física como humana. Si bien esto tiene su fundamento, no obstante creemos necesarias algunas precisiones.

Empecemos con una afirmación del autor, en los momentos en que su pensamiento toma decididamente su propio rumbo, que nos permite situarnos adecuadamente en el tema:

«A las realidades conocidas... gracias al bien (ὕπὸ τοῦ ἀγαθοῦ) les pertenece el ser y la esencia (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) (de cada cosa)».<sup>46</sup>

Evidentemente, el vocablo *ser* es aquí aplicado *sin más, al ser como existencia*. No por ello hay una identificación absoluta entre el ser y la esencia. Cada cosa posee como su bien la existencia y la esencia.

En un largo tramo del diálogo *La República* destaca el hecho que lo que se conoce es «algo», es hacer un juicio sobre algo determinado y existente, es decir, un ser real que posee una determinada esencia:

<sup>44</sup> Cf. *Parmen.* 133 c.

<sup>45</sup> *Fedro* 247 cd.

<sup>46</sup> *Rep.* VI, 509 b. «Parecería que también a las cosas conocidas precisamente no sólo les adviene la posibilidad de ser conocidas gracias al bien, sino también gracias al bien les pertenece el ser y la esencia, no siendo propio de la esencia el bien, sino que el bien supera a la esencia en dignidad y poder».

*El que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada? ¿Algo que existe o que no existe? ¿Cómo podría conocerse algo que no existe? (...) La ciencia se dirige a lo que naturalmente existe en el deseo de conocer lo que es el ser. (...) ¿Es «algo» lo que no existe o convendrá asignarle, con toda razón, el nombre de «nada»?<sup>47</sup>*

No es ésta la única alusión al ser como existencia. Así, por ejemplo, en un pasaje del *Teetetos* contrapone *ousía* a *to me einai* (οὐσία – τὸ μὴ εἶναι)<sup>48</sup> Es la contraposición del ser y la nada, y no del ente y lo otro que no es él mismo (οὐκ εἶναι). El estar fuera de la nada es existir y es lo aquí se destaca de la οὐσία y, por lo tanto, del εἶδος en su significado complexivo. Es un texto más que interesante por las conexiones que nos permite. Es significativo que aquí se emplea, en lugar de *eidos*, la palabra *ousía*. Es que Platón comprendió que existir no es el fluir de las cosas –como Heráclito pretendía–, sino precisamente lo que le da realidad y consistencia.

*El existir implica el permanecer en el ser* y, para permanecer en el ser, se requiere ser *idéntico a sí mismo*, o sea, permanecer en la identidad de sí mismo (Parménides). Ciertamente la naturaleza en su manifestación sensible aparece como un perpetuo cambio, pero, para que exista, debe estar radicado en lo permanente y no en sí mismo, de lo contrario *no puede aparecer como esto o aquello*. Por consiguiente, aun *el ir siendo es posible* en tanto algo de lo que va siendo, permanece en el cambio.

Al señalar la esencia, se está señalando no a todo lo que constituye el ente en su realidad presencial, sino aquello en lo que radicalmente constituye al ente y lo coloca en un rango determinado. La esencia tiene existencia real en la realidad empírica, pero no en su absolutez y como reposando en sí y para sí, sino en lo otro como partícipe. En otras palabras, las cosas esencialmente dependen de algo que las trasciende. Tienen una realidad pero participada.

---

<sup>47</sup> *Rep.* V, 476 d - 477 b y 478 c.

<sup>48</sup> *Teeteto*, 185 c.

«Es evidente que las cosas tienen por sí mismas un cierto ser permanente, que ni es relativo a nosotros ni depende de nosotros. Ellas no se dejan llevar de aquí para allá, según el capricho de nuestra imaginación, sino que ellas existen por sí mismas, según su propio ser y en conformidad con su naturaleza».<sup>49</sup>

Al afirmar la existencia, Platón afirma la realidad del mundo sensible. Más aun, la toma como punto de partida. Platón no es idealista ni se le ocurre negar la realidad de este mundo. De lo contrario no sería posible el ascenso hacia las puras ideas. Si no hay nada de común entre los entes sensibles y éstas, ello será imposible.

3.3. *La ousía como physis.* Los términos *ousía* y *eidos* adquieren plena significación si se los considera dentro de un concepto más abarcativo y dinámico, como es el de la Naturaleza. ¿Qué es *lo «visto»* (*eidos*) sino «*lo que se muestra*» al hombre? Y ¿qué es lo que se le muestra si no son *las cosas* (*ousía*)? Lo que se muestra o exhibe es *la Naturaleza*, (ἡ φύσις). El sentido originario de la palabra *Physis*, sustantivo derivado del verbo *phyein* (φύειν) significa *nacer, crecer o brotar*. La naturaleza se manifiesta como el principio o *arkhé*<sup>50</sup> de todo: una fuerza autónoma que posee, comunica y organiza la vida.

Con razón podría darse este nombre a la fuerza que pilota y sostiene la naturaleza. Pero un nombre más bello sería el de *psyche*.<sup>51</sup>

La Naturaleza es una la realidad que presenta cuatro rasgos principales: *poder, armonía, inteligibilidad y justicia*. Es una *fuerza poderosa* que hace nacer, crecer y mantener en el ser a todo ente; es *armoniosa*, cuyas partes están conformadas según un orden justo y bello

<sup>49</sup> *Crátilo*, 386 e.

<sup>50</sup> *Arkhé* (ἀρχή), que funda y comanda todo el orden del ser, de lo que lo constituye en su esencia (= su-posición) y que robustece su mismo principio (*arkhé*). *Rep.* 333 b - d.

<sup>51</sup> *Crátilo* 400 b.

en función del bien del conjunto (κόσμος); es *inteligible*, en principio accesible al conocimiento y fundamenta la verdad; es *justa*, dando a cada cosa lo suyo según una omnipresente necesidad (ἀνάγκη).

El hombre ve *el brotar* de las cosas, su origen, desarrollo y fin de cada cosa y acontecimiento, en lo grande y en lo pequeño, y advierte que esta visibilidad es originada desde una fuerza interior que le es propia. Podrá objetarse que para el hombre lo que se muestra, primero y continuamente, no es la naturaleza sino más bien, el mundo construido por él mismo, que es un mundo de palabras, imágenes y opiniones. Pero si prestamos mayor atención, lo que «en definitiva» se muestra es la Naturaleza.

En efecto, si bien lo que se ve como presencia más inmediata es la casa y los objetos de la misma y, en una dimensión mayor, la ciudad, ésta se comprende desde la naturaleza, sea como continuidad de la misma, sea como diversidad, y aquellas como lo artificial, es decir, como mímesis (μίμησις); con ello nos da a entender que el punto de referencia siempre será la naturaleza. Para los griegos –y Platón lo llevará a teoría estética– no se puede comprender ni apreciar el arte sin remitirse a la naturaleza.

La filosofía de la naturaleza platónica es heredera de una actividad filosófica que arranca de sus orígenes. Los filósofos milesios, todavía atados a la significación original, guiaron sus investigaciones en función de determinar el *arkhé* de toda esa realidad que, más allá de su multiplicidad y cambio, presentaba una unidad y constancia. Es en Heráclito y Parménides donde, con los conceptos de λόγος y εἶναι respectivamente, trataron explícitamente la razón de su inteligibilidad y las condiciones para su conocimiento. Otra perspectiva se advierte en la labor de los pitagóricos al caracterizar esta inteligibilidad en términos matemáticos. Con *la doctrina de las Ideas*, Platón logra una formidable síntesis de todos estos elementos, vinculando la gnoseología, la ética y la estética con la metafísica.

Platón no acepta que el conocimiento de la Naturaleza se reduce a lo que se muestra sensiblemente. Si bien es admirable la permanente novedad

y juventud de la naturaleza así vista, sin embargo lo verdaderamente admirable de la naturaleza es ser un *kosmos*. Los fundamentos de este *cosmos* deben ser descubiertos trascendiendo el mundo humano.

3.4. *Qué se entiende por ser y no-ser.* Siguiendo la tradición filosófica iniciada por Parménides, quien había trazado el camino de la verdad y de la opinión, de lo que es y de lo que parece ser, Platón en sus inicios había separado el mundo inteligible y el sensible creando entre ellos un abismo insalvable. La distinción parmenídea de un verdadero ser (ὡς ἀληθές ὄν) y frente al ente que no es verdaderamente ser (οὐκ ὄν) deja sin canal de comunicación al mundo sensible del inteligible.

¿Es la apariencia de verdad un simple no-ser (si el ser y verdad se convierten, la falsedad es un no-ser) o tiene una entidad? En caso de no tenerla, ¿a qué se debe el poder de persuasión que muchas veces *tiene* la palabra del sofista? Para refutarlo debemos plantear radicalmente el problema de qué se entiende por ser y no-ser. El problema se plantea en el *Sofista* como tema fundamental en términos metafísicos, y así la discusión se centra en el ser y no-ser.<sup>52</sup>

La novedad de Platón es la de introducir *un término medio entre ambos, capaz de explicar* al ente que va siendo, lo que, a medida que es, va dejando de ser. No deja de ser en absoluto, sino que deja de ser en su facticidad presente a los sentidos. El ente (τὸ ὄν) que hoy es y mañana no es, es decir, el ir siendo.

Si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?<sup>53</sup>

La problematicidad del concepto de *intermedio* parece destruir el principio de contradicción. Pero es la contradicción de las cosas...

---

<sup>52</sup> *Sof.* 240 y ss.

<sup>53</sup> *Rep.* VI, 507 b.

¿pueden hacerse inteligibles, o sea, responder a la lógica? ¿No aparece aquí la identidad de la existencia (lo que va siendo) y de la esencia (lo que se mantiene en el ser) en toda su problematicidad?<sup>54</sup>

La dificultad que queda (después de todo el trabajo dialéctico) es la mayor y primera de todas: ¿afirmaremos que es posible que el no-ser se añada al ser?<sup>55</sup>

El argumento de *Parménides* parece imbatible: el ser es y el no-ser no-es. Por lo tanto, el ser no tiene comienzo ni fin: es un eterno presente. Asimismo, todo lo impensable, no puede ser; a la inversa, todo lo pensable puede ser. No hay término medio.

*Por lo tanto, lo que se presenta con los caracteres del ser, es la manifestación de su presencia. El ser se hace presente al conocimiento cuanto se captan estos caracteres. ¿Y qué sucede cuando lo que se recoge es lo sujeto al tiempo y al espacio? ¿Es el no-ser? Entonces, ¿cómo éste se hace presente a los sentidos y lo hace con determinaciones reales? ¿No se deberá a que el «aparecer» del ser ante el hombre tenga dos niveles fundamentales, en el primero de los cuales –la sensación– es debido a la condición del hombre en esta vida?<sup>56</sup>*

Al margen de las distintas teorías, lo cierto es que, examinando lo percibido por los sentidos, la realidad se presenta al mismo tiempo como una síntesis de lo uno y lo múltiple, de lo permanente y lo cambiante. Cuando se reflexiona sobre este hecho, en general desapercibido, es que se advierte la contradicción. Pareciera que el mundo percibido se resiste o, más bien, rechaza todo pensar. Facticidad e inteligibilidad aparecen como incompatibles y, en relación al hombre, el sentir y pensar.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> *Teet.* 187 b y *Filebo* 62 a.

<sup>55</sup> *Sof.* 238 ab y 241 e.

<sup>56</sup> *Parm.* 141 e.

<sup>57</sup> *Sof.* 251 bc. Lo uno y lo múltiple como contradictorio.

Lo que está en juego es la posibilidad de llegar a la verdad real, las condiciones que hacen posible este acceso y en qué grado es posible en esta vida, la exigencia natural del más allá.

#### 4. *El fundamento de la realidad*

La realidad presente al hombre es *lo que va siendo en lo que es*. Parece que los entes *van siendo* siempre los mismos, en un eterno retorno a lo mismo. De este modo, lo que instituye la raíz ontológica de las cosas es lo permanente que permite un discurso inalterable y de validez universal.

4.1. *Teoría de las Ideas*. Inicialmente Platón responde con la teoría de las Ideas. En los pitagóricos está *el preludio* de esta teoría que es exclusiva de Platón y sin antecedentes conocidos.<sup>58</sup> La teoría de las Ideas tiene vital importancia para fundar, a la vez, una ética, una teoría del conocimiento y una ontología.

*La palabra Idea* (ἰδέα) en los griegos no es, como a partir de Descartes, una representación, o sea, un objeto mental. No son innatas como parte constitutiva de la mente, el a priori, sino que son una *impresión* en la mente de las Ideas que se traen a este mundo después de contemplarlas en la preexistencia del alma. Por eso el conocer la esencia es recordar.

«Ningún poeta local cantó dignamente himnos al espacio supra-celeste ni jamás podrá cantarle. De todas maneras, puesto que debe atreverse a decir la verdad especialmente quien habla en torno a la verdad, la cosa es así: la incolora, carente de figura e intangible esencia que realmente es, a la que se refiere el género del conocimiento verdadero, visible sólo para la mente, piloto del alma, tiene aquí su lugar».<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Ver en la Enc. Gallaratte, *Platón*, col. 1418, en el que se pueden encontrar datos interesantes (cómo se gestó esta teoría). Platón no es un mero repetidor de Sócrates, ni está en línea directa con sus ideas ni con sus objetivos.

<sup>59</sup> *Fedro* 247 cd.

En el *Fedón* se adelanta un primer bosquejo de la teoría de las ideas, curiosamente no referido al mundo sino al hombre. Debemos retener este dato porque será retomado en sus últimos diálogos, en especial en el *Timeo*, reformulando su concepción de la realidad.

El tema de este diálogo es lo que le espera al hombre después de la muerte, por lo cual el asunto se concreta en una honda meditación sobre *la inmortalidad del alma*. Los argumentos por los que Sócrates intenta demostrar la inmortalidad revisten la condición de una opinión verdadera pero no apodíctica. En los últimos tramos del diálogo aparece la verdadera dificultad, si se tiene en cuenta la realidad del cuerpo, que es lo visible e indudable. Sócrates demuestra que este no es el camino, e invita a una *segunda navegación* en busca de un método adecuado y es entonces donde se traza *el primer esbozo de la teoría de las Ideas*. En pasos sucesivos, Platón, siempre por boca de Sócrates, irá perfilando esta doctrina, que pasará a la posteridad como su sello característico.

Sucesivamente en los siguientes diálogos irá desarrollando esta teoría. Las Ideas son el verdadero ser, realidades existentes en sí, absolutas o independientes de toda otra instancia, inmutables y universales, trascendentes a todo pensamiento. Es la hipótesis, o supuesto real de todo pensamiento, lo que lo posibilita, lo sostiene, etc.

«[Así como los ojos conocen las cosas gracias a la luz, así también] sucede con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero, cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> *Rep. VI*, 508 d. Cf. Gobry, I., *Le vocabulaire grec de la philosophie*.

Las ideas forman un conjunto bello y armónico que, como lo supremo del ser, son inteligibles y valiosos en sí mismos e inconmensurablemente perfectos en su género. Es el mundo inteligible (κόσμος νοητός) opuesto a lo sensible (τόπος αἰσθητός), reservando el nombre de κόσμος sólo al primero. Es que lo sensible está sujeto al cambio y a la dispersión, al contrario de lo primero. Por lo tanto, el término κόσμος Platón lo reserva para el primero, y para lo segundo solamente en tanto participa de aquél.<sup>61</sup>

Si bien cada Idea tiene su identidad, todas ellas dependen del Bien, que es lo Absolutamente Absoluto.

«Parecería que también a las cosas conocidas precisamente no sólo les adviene la posibilidad de ser conocidas gracias al bien, sino también gracias al bien les pertenece el ser y la esencia, no siendo propio de la esencia el bien, sino que el bien supera a la esencia en dignidad y poder».<sup>62</sup>

De esta manera, no solamente las ideas son inteligibles gracias al Bien, sino aun su existencia y modo ser. O mejor dicho, en definitiva el Ser Absoluto es el Bien (τό ἀγαθόν) que también es la Verdad (ἡ ἀλήθεια) y la Belleza (τό καλόν), instalándolo más allá de las otras ideas.

4.2. ¿Qué relaciones tienen con el mundo sensible? En Platón se advierte *inicialmente* un alejamiento del concepto primitivo, casi universal, de considerar a la naturaleza como la fuente de donde surge y se mantiene el ente. Esto sería una mirada de la realidad desde lo cualitativo.<sup>63</sup> En cambio lo admirable de la naturaleza es que es un *cosmos*, es decir, un

<sup>61</sup> Aristóteles contrapone el *makro kosmos* (el universo) al *mikro kosmos* (el organismo). Fis. VIII, 2.

<sup>62</sup> *Rep. VI* 509 b. Leer todo el fragmento. Cf. *Filebo* 64 e- 65 a. Cf. Lachièze-Rey, págs. 30-31

<sup>63</sup> *La ciencia o conocimiento cierto que no es según las cualidades sino de la esencia y la cosa misma. Rep. VI, 509 a.*

todo ordenado, armónico y, por lo mismo, bello. Los fundamentos de este *cosmos* son las Ideas Ejemplares, los Modelos, las Esencias, las Formas, el Ser, que trascienden lo vivido por los sentidos. Las cosas son lo que son en tanto *participan* de estos paradigmas. Lo uno y eterno se refleja en lo diverso y cambiante, sin ser alterado por ello. Las cosas participan en cuanto *reflejan* ese mundo.<sup>64</sup>

En efecto, hay que explicar el *ir siendo* de las cosas que ocurren según un orden que las va modelando hasta llegar a su perfección o pleno acabamiento. En las cosas se hace presente algo inalterable y unificador de los entes; ello se debe a que, más allá de lo cambiante, existen *paradigmas* que los configuran. Lo paradigmático constituye *un cosmos eidético*, subsistente en sí, eterno e inalterable, en tanto *modela* la realidad sensible.

La palabra *paradigma* (παράδειγμα) es muy rica en significados; denota la forma, la hermosura, la manera de ser, índole, disposición de cada ente. En este sentido, también en las creaciones artísticas y literarias se pondrá de relieve lo paradigmático, lo ejemplar, las formas en todo su esplendor, o sea, en su armonía interior como resultado de la proporción y distribución de partes. Así pues, las cosas son lo que son en tanto *participan* de estos paradigmas.

Lo uno y eterno se refleja en lo diverso y cambiante, sin ser alterado por ello. La palabra sugerida por Platón es la de *reflejo*. Las cosas participan en cuanto *reflejan* ese mundo. Ellas no *integran* el ser de las cosas, como luego propondrá Aristóteles, sino que se mantiene *en cierta manera* independiente. La sustancia (οὐσία) o esencia (εἶδος) de la cosa es en tanto participa de los paradigmas. La intelección de los paradigmas es lo que hace aparecer el ser en su verdad: su re-velación o de-velación, es la luz (τό φῶς) que alumbra la mente.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> La métexis, del verbo μετέχω que quiere decir *tomar parte, recibir como parte, participar*.

<sup>65</sup> Véase *Rep. VII*, 529 d. Leer todo e *L. VII*: el mito de la caverna.

La palabra *participación* (μετέξις)<sup>66</sup> puede dar lugar a un equívoco, por lo cual es necesaria una aclaración. No se dice en el sentido que *reciben parte de las ideas*, como si ellas se fraccionaran, sino que *toman parte* de la misma, así como las cosas iluminadas participan de la luz del sol.<sup>67</sup> La participación es concebida como si ellas se reflejaran en un sustrato cambiante que es la materia, a modo de los reflejos en el agua. En la metáfora del río que siempre pasa de Heráclito queda como inmutable el reflejo. En los procesos materiales siempre se presenta el *eidos*, que es el reflejo de la *Idea*.

Esta posición permite esclarecer la *distinción y unidad de los seres*: la naturaleza como *un cosmos*, que es lo abarcador y sustentador; la unidad y distinción de *las especies* por la participación en la idea; la diversidad de *los entes participados*, según un más o un menos de la Idea.<sup>68</sup> La verdad sustentada en la idea se hace más o menos patente según sea el grado de participación en el flujo e indeterminación de lo material.

Mejor que nadie, Platón advirtió las dificultades que conllevaba la teoría de las ideas y de su participación en la realidad sensible. El énfasis puesto en su descalificación como vacío de verdad y como fuente de error, así como el rechazo en bloque de los sofistas, se va poco a poco transformando en un repensar las cosas con más reposo. Hay dos asuntos por lo menos que no alcanza a resolver: *el principio de diferencia entre los entes sensibles no es el principio ontológico de su dinamismo ni el llegar a ser o génesis de los mismos (γένεσις)*. A lo que hay que agregar cómo entra el hombre en cuanto tal en este esquema. Ni las causas de las diferencias son posibles de ser reductibles al no-ser ni el dinamismo intrínseco de los entes sensibles puede explicarse desde las

---

<sup>66</sup> La *métesis*, del verbo μετέχω que quiere decir *tomar parte, recibir como parte, participar*. Platón nunca encontró una solución satisfactoria para esta cuestión. Véase el diálogo *Parménides* 127 d ss.

<sup>67</sup> En el mito de la caverna esto es claro. Asimismo *Rep. VI*, 491, este tema es aclarado en el diálogo *Parménides*.

<sup>68</sup> El tema es analizado dialécticamente en el *Sofista* 249 ss.

causas formales, ni el hombre puede ser comprendido como continuación de un proceso cósmico dada entre dos polos.<sup>69</sup>

Es en uno de sus últimos y grandiosos diálogos, en el *Timeo*, donde apelando al mito del *Demiurgo*, *divino Artesano*, construye el universo sensible con los ojos puestos en el κόσμος οὐρανός. Arriesga lo que llama *una opinión verdadera y recta* (ἀληθής δόξα) en una aproximación que cree ser lo único posible para explicar un misterio que excede la razón.<sup>70</sup>

Con la figura del Demiurgo, Platón recupera en todo su significado *la palabra Idea* tal como se la entiende en la idea del artista (τεχνίτης) al hacer la obra. Lateralmente se acentúa más el papel de la Idea como el *Arkhé* del mundo sensible, lo que le da la configuración esencial. La incorporación de la noción de materia (ύλη) la torna natural e inteligible: el Demiurgo modela la materia informe e indefinida, esto es, que puede ser cualquier cosa. No hay creación de la nada, sino a partir de lo subyacente, eterno como la Idea; es así cómo se explican las cosas. La materia es principio que implica *la finitud temporal*, pero que en concreto, en la materia se refleja la idea, es decir, algo verdadero, bueno y bello, eterno. Por ende, el mundo visible, exhibe la presencia de la *relación de las ideas entre sí, de su compatibilidad e incompatibilidad, y de los distintos modos que participan* de ellas los entes sensibles.

La eternidad del mundo y de los cosas del mundo son permanencia que garantiza la participación en tanto *imitan* lo eterno de las ideas. Se propone aquí la estructura metafísica del mundo, de la ousía o esencia como principio del ente en su totalidad existente. Es decir, que *lo visto* (νοούμενον) corresponde a la realidad que trasciende al sujeto.<sup>71</sup>

Platón introduce, sin forzar la argumentación, la idea que le es cara: *la belleza*. La posibilidad de entender algo es la belleza que introduce a

---

<sup>69</sup> Cf. *Timeo* 48 a ss.

<sup>70</sup> *Timeo* 48 e - 49 b.

<sup>71</sup> *Timeo* 47 a - 48 b; 52 a.

la mente en el mundo de la verdad y el bien. Es la belleza ontológica el resultado de la justa proporción y medida de las partes en función del todo. La palabra que enlaza el mundo de las ideas con el sensible es *armonía*. El demiurgo, como excelente artista, hace de la materia informe un *kosmos* armonioso y bello.

El concepto de armonía (ἡ ἄρμονία), de herencia pitagórica, es aplicado por Platón al mundo de las ideas y reflejado, por obra del Demiurgo, en el universo, en el hombre y en la polis, todos ellos con lo divino. Estos niveles se articulan de tal modo que la última se sostiene en el segundo y éste en el primero: el mundo es armonía de lo existentes, la virtud es la armonía del alma, la vida política resulta de una armonía entre gobernantes y gobernados, y todos ellos lo están en virtud de la armonía divina. La armonía es la ley universal que rige lo inteligible, lo axiológico, lo estético y lo político.<sup>72</sup>

El arte (τέχνη) es elevado al rango metafísico, que ya no es una imitación de segundo grado, sino imitación de las Ideas, es decir, origen del mundo como cosmos. Más aún, es un arte divino que no se limita a darle forma a la materia, sino también vida. El universo posee un alma, un principio activo que da razón del crecer de las cosas. Con ello recupera *el concepto arcaico de naturaleza* y de toda la tradición filosófica anterior a él en una nueva síntesis.

«El kosmos es un viviente visible que envuelve a todos los vivientes visibles, un dios sensible formado a semejanza del dios inteligible, más grande, más bueno y más perfecto».<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Epin.* 993 e, *Laques* 188 d, *Timeo* 80 b y 90 d, *Rep.* IV, 430 e y pássim. No obstante los que estiman que el *Timeo* es una especie de tratado de filosofía de la naturaleza sustentado en sí mismo, lo cierto es que en la introducción al diálogo se dice con claridad que forma parte de tres diálogos íntimamente ligados entre sí. Los que a continuación estaban proyectados se referían al hombre y al ciudadano encarnado en el ateniense. Véase Samaranch, F. *Preámbulo al Timeo*, o.c., pág. 1121.

<sup>73</sup> *Timeo* 92 c.

De esta manera, Platón distingue tres modos de ser: *el inteligible, el psíquico y el sensible*. En la fabricación del mundo ya no basta la relación inteligible-sensible identificados con el ser y no-ser, sino que aparece un tercer elemento como intermediario: *lo mismo y lo otro*. Es así cómo la realidad tiene tres niveles, cada uno con sus características, dentro de los cuales es necesario replantear la cuestión de la esencia del hombre y de su vinculación con la Naturaleza.<sup>74</sup>

*El alma* (ψυχή) es una realidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible. Ejerce distintas funciones, la de mover y la de conocer, es decir, de gobernar. Los astros son divinos, tienen un alma y por eso se mueven por sí mismos.<sup>75</sup> El dualismo platónico no es separación sino complementación de lo corporal y de lo psíquico que permite la animación y con ello el movimiento y el bien-ser de las cosas. Lo que sí sorprende es el haber extendido la presencia del alma así descrita a la totalidad del universo y de los entes allí existentes: tanto los astros como la tierra poseen un alma. La razón es que, a su juicio, solamente así se explican los cambios, circulares y locales en los planetas, lineales y variados en los terrenos. El alma humana participa de ambos movimientos, a saber, los intelectuales y los sensibles. Es tarea del hombre el armonizarlos.<sup>76</sup>

«Sólo lo que se mueve a sí mismo [el alma], puesto que no se detiene a sí mismo, jamás deja de moverse y, además, esto es fuente y principio de movimiento para todas las demás cosas que se mueven... Decir cómo es su forma en todos los sentidos y aspectos pertenece a una descripción divina y extensa, pero

---

<sup>74</sup> *Epinomes*. 993 e, *Laques* 188 d, *Timeo* 80 b y 90 d, *Rep. IV*, 430 e y pássim. No obstante los que estiman que el *Timeo* es una especie de tratado de filosofía de la naturaleza sustentado en sí mismo, lo cierto es que en la introducción al diálogo se dice con claridad que forma parte de tres diálogos íntimamente ligados entre sí. Los que a continuación estaban proyectados se referían al hombre y al ciudadano encarnado en el ateniense. Véase Samaranch, F. *Preámbulo al Timeo*, o.c., pág. 1121.

<sup>75</sup> *Timeo* 92 c.

<sup>76</sup> *Timeo* 49 a ss.

decir a qué se parece, pertenece a una descripción más breve y humana».<sup>77</sup>

El cuerpo del mundo es una enorme esfera, figura perfecta construida sabiamente por el demiurgo, que todo lo contiene sin estar ella a su vez contenida en nada. A la materia, total indeterminación, le da determinadas formas, intentando, con la multiplicidad de vidas encarnadas en sus distintos tamaños y cualidades, reflejar en lo posible la inagotable riqueza de las ideas y, con el movimiento, reflejar en el tiempo la eternidad.

Dentro de este universo, la tierra ofrece una variedad de seres que participan de la vida. Plantas, animales y hombres están profundamente vinculados entre sí por la presencia de esa fuerza interior que los hace nutrirse, crecer y multiplicarse. Pero ellos, a diferencia del alma cósmica, nacen y mueren, mientras aquella es perfecta e inmortal. Los hombres podemos acercarnos a la naturaleza del alma a través de semejanzas (μῦθος)<sup>78</sup>. En la *República*, la semejanza se establece entre la Polis y el individuo: la polis es el hombre en grande y el individuo lo es en chico. En el *Fedro*<sup>79</sup> esta semejanza es el conocido mito del carro alado en el que trasciende la visión puramente negativa del cuerpo y destaca, en lo que llamara las partes del alma, las pasiones. Pero es en el *Timeo* donde, con el auxilio del mito del Demiurgo, al hombre se lo inserta en la naturaleza viviente y se destaca su especificidad. No es solamente un ser viviente, sino que su vida esencialmente es la del espíritu (νοερά).<sup>80</sup>

En *Las Leyes* no aparecen ni las Ideas, ni el Demiurgo, ni semejanzas, sino argumentos que tienden a una demostración. Refiriéndose a los presocráticos que creían que lo primero en la Naturaleza son los

---

<sup>77</sup> *Fedro* 245 c - 246 a. *El nombre más bello que puede darse a la Naturaleza sería el de psyché. Crátilo* 400 b.

<sup>78</sup> Es un tipo de discurso para mostrar o sugerir una explicación (λόγος); estaría más cerca de la *doxa alethes*; (revisar supra en imaginación). Ver *mythe*, en léxico citado, donde se presentan los distintos mitos que aparecen en las obras de Platón.

<sup>79</sup> *Fedro* 49 a ss.

<sup>80</sup> *Timeo* 30 a - 31. En el mito del carro alado se plasma esta idea (*Fedro* 246 ss.)

elementos, estimando que el alma es el resultado de ellos, Platón quiere demostrar que el alma es más antigua y es el origen (ἀρχή) incluso de los elementos, lo primero formado por el demiurgo. El alma del mundo está dotada de inteligencia que la asimila a lo divino. El alma es considerada como el principio último, como la verdadera naturaleza, la realidad primera que explica el origen y desenvolvimiento del universo, del hombre y de la sociedad.<sup>81</sup>

### 5. *El hombre*

Dentro del cosmos, el hombre ocupa un lugar especial. Situado entre el mundo inteligible y el sensible, aparece como el lazo de unión entre ambos mundos y, al mismo tiempo, como un problema difícil de resolver teóricamente. Platón no ha cesado de investigar esta realidad que parece rechazar toda explicación de tipo estrictamente epistémico; finalmente renuncia a ella y se conforma con una *alethés doxa*. Lo cual es mucho, puesto que en la práctica equivale a una certeza.

5.1. *El hombre como conjunto de cuerpo y alma.* El hombre es un conjunto de cuerpo y alma (συναμώτερον) que tiene la particularidad de vivir entre otros seres animados sin ser iguales. Las tres funciones o partes del alma pueden entrar en discordia, por lo cual es fundamental el control de sí mismo para lograr un equilibrio entre ellas.<sup>82</sup>

*El alma:* es la fuente de todo movimiento y conocimiento. Se mueve a sí misma y al cuerpo, y mediante éste a las otras cosas. En el hombre, aquello que lo hace tal y lo distingue de otros seres es el alma humana que traspa el conocimiento sensible y la apetencia pasional. Es principio de los movimientos físicos y propiamente psíquicos, que son la sensación y la intelección. Es una realidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible que le otorga *una afinidad con lo sensible y lo inteligible*.

---

<sup>81</sup> *Leyes X*, 891 b - 899 c.

<sup>82</sup> *Rep.* 435 d ss.; id. 439 c.

En el primer esquema, el alma humana está dividida en tres partes o funciones: la racional (λόγος) y la irracional (ἄλογος): el deseo, el ardor y el intelecto, de las cuales las dos primeras son de la sensibilidad (αἰσθητόν) y la última del espíritu (νοερά). Debe ante todo ejercer una doble función sensitiva y directiva, porque, a diferencia de los animales, debe controlar por sí mismo sus movimientos y lograr el equilibrio necesario para la salud del alma y del cuerpo.

- *La parte racional*: está dotada de simplicidad, inmortalidad, inteligencia y libertad.<sup>83</sup> Ejerce dos funciones, a saber, *la discursiva* (διάνοια) y *la intuitiva* (νόησις) en las que se fundamentan respectivamente *la ciencia* (ἐπιστήμη) y *la sabiduría* (σοφία).
- *La parte sensible*: está constituida por *el deseo o concupiscencia* (ἐπιθυμία) y *el ardor o irascible* (θυμός).<sup>84</sup>
- *El cuerpo* es un organismo complejo, compuesto de tejidos y animado por procesos de intercambios, según ritmo regular, de respiración, circulación sanguínea, nutrición, a los que no puede tomarse la molestia de describirlos ni de estudiarlos sino en cuanto se consideran como un complejo de fuerzas que es menester equilibrar y limitar.

En el *Fedón*, el alma (ψυχή) es concebida como un ser totalmente inmaterial, y el cuerpo (σῶμα) como semejante a una cárcel; o, en el *Gorgias*, como un sepulcro. En el *Crátilo*, se descarta, al hablar del hombre, la noción de que el alma es *causa* de la vida, y se acepta como satisfactoria la composición del ser del hombre como de cuerpo y alma, estimando al cuerpo como obstáculo.<sup>85</sup>

Pero, a partir de los diálogos de la madurez, el cuerpo humano va adquiriendo mayor importancia.<sup>86</sup> Ahora pasa a ser una parte constitutiva

<sup>83</sup> *Rep. IX*, 584 e: La naturaleza del alma simple e inmortal.

<sup>84</sup> En *Rep. IV*, 435 a - 44 1a hace un largo análisis psicológico del alma, tomando como base la polis.

<sup>85</sup> *Fedón* 62 b; *Gorgias* 493 ab; *Crátilo* 339 d - 400 c respectivamente.

<sup>86</sup> Cf. *Rep. L.III*, 403 d.

del hombre, que no tiene con el alma una simple unidad accidental, sino algo de lo cual ella misma depende, en cierto modo, para sus operaciones.

En un segundo esquema, el Demiurgo forma al hombre dotándolo de dos almas, una inmortal, llamada a existir separada del cuerpo, y otra mortal para animar el cuerpo.<sup>87</sup> Abandona la tripartición y redefine las funciones del alma. Mantiene la idea central del alma, esta vez como la categoría básica de explicación, y no la ciudad, como en la *República*. Es que, en el primer esquema, *no se daba lugar a las sensaciones o percepciones sensibles* que le permitan al hombre contactar el mundo exterior, mientras que la reflexión le permite el conocimiento de sí mismo y de la esencia de las cosas.

5.2. *Medicina y retórica en el estudio del hombre*. Platón, en su madurez, rescata el aporte de la medicina y de la retórica en el estudio del hombre, aunque la distingue de la simple rutina en el primer caso y de la sofística en el segundo.

«En ambas (medicina y retórica) se debe analizar la naturaleza, del cuerpo en la primera, del alma en la segunda, si intentas generarle al cuerpo salud y vigor, proporcionándole medicinas y alimento no sólo rutinaria y experimentalmente, sino haciendo uso de la técnica; y al alma la convicción y virtud que se quiera, trasmitiéndole explicaciones racionales y estilos de vida fundados en las costumbres legales».<sup>88</sup>

En esta fase, las sensaciones se producen gracias a la trasmisión a través del cuerpo hasta el alma.<sup>89</sup> Es un movimiento que Platón describe combinando elementos químicos, fisiológicos y matemáticos. Con un ingenioso razonamiento psicológico-metafísico explica la relación entre sensaciones y razonamientos a través de movimientos lineales de la parte

---

<sup>87</sup> *Timeo* 87 c - 90 d.

<sup>88</sup> *Fedro* 270 b: Recurso a Hipócrates.

<sup>89</sup> Jaeger demuestra que Platón no tenía suficientes conocimientos médicos que en esa época eran importantes. *Paideia*, p. 415.

sensible y circulares de la inteligible. Son los movimientos de *flexión* y *re-flexión* propias de cada parte del alma.<sup>90</sup>

5.3. *Naturaleza del alma humana.* Para descubrir la preocupación de Platón por *esclarecer teóricamente la naturaleza del alma humana* y los problemas que se presentan cuando se la plantea en su realidad existencial, es decir, el hecho de la encarnación en un cuerpo, debemos recordar la profunda influencia de Sócrates en la formación filosófica de nuestro autor. La herencia de Sócrates en este punto es *el cuidado del alma*. El valor supremo del hombre es el alma que adquiere en él un acento religioso.<sup>91</sup>

En todo momento Platón mantiene el dualismo. No concibe que lo espiritual sea una simple prolongación de lo sensible. No es una afirmación basada en una simple creencia (πίστις), sino en el conocimiento (ἐπιστήμη). Y es por ello que no define al hombre por lo que lo vincula con la vida animal, sino por aquello que lo liga a la vida divina. La preeminencia de lo espiritual fue para Platón el motivo de sus constantes preocupaciones.

Así y todo, el dualismo no implica *una oposición* entre ambas o *una separación* de funciones corporales y psíquicas, sino, por el contrario, *son complementarias*: el alma permite la animación del viviente, es decir, la conservación y desarrollo de su cuerpo.

«Nos es necesario imaginar en cada cosa cuál es, en cada una de sus actividades, lo que naturalmente causa la salvación. Así en cada animal lo son, en el más alto grado, el alma y la cabeza... El alma lo es en cuanto reside en ella el entendimiento; la cabeza, en cuanto en ella tienen su sede la vista y el oído. En una palabra: es el entendimiento el que, aliado a los sentidos más bellos y constituyendo con ellos una apretada

---

<sup>90</sup> *Timeo* 34 a - 40 d y 69 a - 73 b. Explica cómo el alma encarnada llega a ejercer o no su doble función cognoscitiva. Cf. *Leyes X*, 893 b - 894 a.

<sup>91</sup> P. ej. en *Cármides*.

unidad, y conquistando así su señorío, será la salvación de todo el ser vivo, en el más riguroso sentido de la palabra».<sup>92</sup>

Continúa con las imágenes de la navegación en la relación del capitán y marineros, en el ejército, entre el general y los médicos militares; en la ciudad pasa lo mismo, en cierto modo, entre el legislador y los súbditos.

La salvaguarda del cuerpo lo conduce a favorecer, entre los movimientos posibles, los que permiten evitar la fatiga excesiva, y también por la práctica de la gimnasia y la música, así como de la matemática y de la astronomía.

*¿Qué educación van a recibir (los guardianes)? Esta no es otra cosa que la gimnasia para el desarrollo del cuerpo y la música para la formación del alma.*<sup>93</sup>

Contra las enfermedades no hay efectivamente si no un sólo remedio: no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma. Para que, defendiéndose una al lado de la otra, *estas dos partes mantengan su equilibrio y permanezcan saludables.*<sup>94</sup>

Es por todo esto que el alma es motivo de investigación, ya que fundamenta la educación del hombre (παιδεία). Ser humano significa conocerse y gobernarse a sí mismo. Es, a la vez, la condición y el objetivo de la vida la necesaria conjunción del alma y el cuerpo. Con ello se pone en armonía con el universo y con ello, con las sabiduría divina. Imitar al universo es gobernar con el alma al cuerpo, inteligentemente como lo hace Dios. Es producir en el alma la armonía divina.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> *Leyes XII*, 961 c.

<sup>93</sup> *Rep. II*, 376 c. La música y la astronomía armonizan el alma por su estructura matemática: la primera en el número y la segunda en la figura. *Rep. VII*, 531 d.

<sup>94</sup> *Timeo* 88 c - 89 a.

<sup>95</sup> *Timeo* 47 c. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, p. 788.

*El gobierno del alma* de mejor calidad es aquel que conduce a esta hacia su propio objeto, lo inteligible, y, por lo tanto, a la sabiduría. Platón es lo suficientemente realista para saber que las pasiones tienden a arrastrar al hombre y poner en peligro no sólo al conductor sino también al carruaje. No desconoce *la lucha constante* del alma en la presente condición carnal, que puede mirar al mal y al bien, y cómo solamente la fuerza emanada del espíritu, la virtud, puede mantenerla en su dignidad. Opacada por el cuerpo, por sus necesidades y tendencias sensibles, ha olvidado su naturaleza casi divina que aparece, en la reflexión, en la justicia. Por lo tanto, el equilibrio de todo el complejo es el resultado de ese cuidado.<sup>96</sup>

La antropología platónica es la base de la ética. Sobre el esquema de las partes del alma se edifica la conducta virtuosa. Lo que se traduce con la palabra de origen latino *virtud* es un término que originariamente tiene un significado similar y es *areté* (ἀρετή). Etimológicamente proviene de *áristos* (ἄριστος) comúnmente referido a *la excelencia* en el combate y a la valentía, pero también de comando y poder. En la *República*, la acepción amplia del concepto le permite una línea que abarca toda realidad, inclusive la atinente a la técnica y al arte.<sup>97</sup>

En el libro *La República*, se consignan tres virtudes correspondientes a las partes del alma: temperancia, (σωφροσύνη), valentía (ἀνδρεία) y sabiduría (σοφία). La cuarta, la justicia (δικαιοσύνη), concepto aplicado al individuo y a la polis, es una virtud de toda el alma. Esta categorización se encuentra en varios diálogos. Cada ser llega a su perfección en la medida que realiza las acciones que le son apropiadas para lograr su *areté*; así el hombre alcanza su *areté* en la medida en que ejerce las funciones que le son propias, que son las de saber, de ser valiente, moderado, prudente y justo. Esta última virtud es la que ordena las acciones dictadas por la *frónesis* (φρόνησις) que le permite al sabio el gobierno de sí mismo.

---

<sup>96</sup> *Rep. X*, 610 c - 612 a. Cf. Jaeger, *Paideia*, sobre la filosofía socrática, particularmente en pág. 420.

<sup>97</sup> *Rep. IV*, 427 e - 444 a. Cf. Léxico griego de la filosofía.

Así pues, el cuidado del alma, objeto de la educación, consiste en la vida virtuosa entendida como plena de vigor espiritual y corporal.<sup>98</sup>

El exceso de trabajo intelectual puede arruinar la salud y, a la inversa, el excesivo cuidado por el cuerpo impide

Platón cree en cierto momento que con una educación adecuada el hombre no necesitaría las leyes y, por otra parte, sin un amor auténtico al bien, las leyes no alcanzan. Si se practicara la virtud, se alcanzaría una vida en común, dichosa y pacífica.<sup>99</sup>

Como se puede observar, para una concepción filosófica del hombre se vale de los conocimientos otorgados por la medicina y la psicología, a los cuales los fundamenta en la *Idea* del hombre vinculada al cosmos en general. Es una idea que designa al mismo tiempo su sustancia, esencia o naturaleza y su destino último. El cuadro quedará completo poniendo al hombre individual dentro de su contexto natural que es la Polis.

#### 6. *El individuo y la polis*

Platón articula al hombre y la polis con el orden cósmico. En efecto, las más importantes investigaciones sobre el hombre se encuentran en sus grandes tratados políticos, en los que, para nuestra sorpresa, podemos hallar un enorme despliegue metafísico. Allí están las mejores exposiciones del filósofo, llenas de observaciones y deducciones geniales y siempre actuales. De hecho, en la teoría de Platón, se manifiesta una concepción que domina el pensamiento antiguo en su conjunto. Este considera el orden del mundo, la organización de la Ciudad y la disposición del alma como poseyendo naturalmente una analogía o una homología estructural. De este modo, el concepto de **cosmos**, de **lo bien dispuesto**, proporciona al mismo tiempo un modelo o paradigma y un dinamismo

---

<sup>98</sup> El exceso de trabajo intelectual puede arruinar la salud y, a la inversa, el excesivo cuidado por el cuerpo impide el trabajo intelectual. Cf. *Rep. III*, 407 d.

<sup>99</sup> *Rep. IV*, 425 c - 426 a.

regulador que indica cómo se puede reglar, según la virtud, el universo político y el mundo individual.<sup>100</sup>

6.1. *La política.* La política constituyó para Platón una constante preocupación, que se manifiesta no sólo en sus trabajos teóricos sino también en sus compromisos prácticos. Toda la *Carta VII* es un testimonio elocuente de este empeño. De Sócrates heredó la idea de que la filosofía tenía como tarea irrenunciable la educación de los ciudadanos. Con la experiencia de la vida y muerte de su maestro vio que este saber no estaba al alcance de la mayoría y que exigía una escuela de filosofía. Es en el diálogo y debate entre gente capaz y dedicada como se deben abordar estos temas. La tarea exige, antes que nada, una buena base teórica, es decir, una filosofía política que Platón la elaborará, como es lógico, dialécticamente.

La idea que mancomuna a todas las Polis y les da esta designación es la de *la politeia* (ἡ πολιτεία) cuya traducción exacta es *La Constitución*.<sup>101</sup> La polis es una comunidad de hombres regida por leyes que prevén el régimen político y el conjunto de normas (νόμοι) que regulan las conductas. Lo característico de las polis es que esta constitución es instituida por un consenso, tácito o explícito, de sus habitantes. Es por ello que los regímenes políticos reflejan *las opiniones de los ciudadanos* acerca de lo justo y provechoso, y de las leyes, ordenanzas y disposiciones que regulan distintos aspectos de la vida en común. Ello debería hacerse garantizando la igualdad y libertad de los ciudadanos. El problema político es el de reunir la diversidad en la unidad dentro de la justicia.

De allí la importancia que Platón le concede a dilucidar *el concepto de la justicia* y, sobre todo, *en qué se fundamenta la verdadera justicia*. El concepto de justicia (ἡ δικαιοσύνη) es aceptado por todos: es dar

---

<sup>100</sup> F. Châtelet: *Platón*, p. 194.

<sup>101</sup> Esta obra se conoce, en general, como *La República*. Una traducción más exacta sería *La Constitución* (ἡ πολιτεία). Esta obra se seguirá citando con el título con el que habitualmente se la conoce.

a cada cual lo que le corresponde. El problema está en determinar en qué consiste *lo que le corresponde* a cada uno (τό δίκαιον).

6.2. *Necesidad de asociarse.* El camino no puede ser otro que *remontarse hasta los orígenes* de la ciudad, no los históricos sino los filosóficos, a saber, el porqué los hombres se asocian. Así pues, debe analizarse este *principio* (ἀρχή) que designa a la vez *el inicio y razón de ser* y, por lo mismo, establece *el criterio de valoración* de cualquier ordenamiento constitucional y jurídico.

Para Platón, dicho principio es *la necesidad* (ἀνάγκη) de asociarse para poder vivir. La concibe como la asociación de oficios con la consiguiente comunicación de productos, por la que las necesidades podían resolverse con comodidad y seguridad. Esta diversidad de oficios depende de las inclinaciones y capacidades individuales, o sea, cada uno por naturaleza está destinado a una tarea específica. Platón ve aquí un sabio designio de la naturaleza, por el que se asegura una interrelación útil entre los hombres que posibilita el disfrute común. Tenemos, por lo tanto, un criterio para determinar qué es *lo suyo* de cada uno, sus derechos y deberes. Este es el fin primordial de toda organización política.<sup>102</sup>

El *punto cardinal* que Platón siempre tiene en cuenta es el fin de la polis, el compartir trabajos y beneficios, cargas y cargos, penas y alegrías dentro de una convivencia en la que todos y cada uno puedan vivir y crecer espiritualmente. La naturaleza del ser humano tiende a esta integración, ligando su carácter de individuo y de ser social en una organización convenida entre todos, que es lo que constituye propiamente la Polis.

La verdadera justicia es dar a cada cual *lo que le corresponde por naturaleza*, es decir, las capacidades de cada uno.<sup>103</sup> Y *un orden justo* es el de ordenar la comunidad conforme a esta realidad. Es que *la justicia*

---

<sup>102</sup> *Rep. II*, 369 b.

<sup>103</sup> *Rep. IV*, 443 de. La justicia exige que cada uno ocupe el lugar que le corresponde según su inclinación natural, signo de su destino.

*de los hombres* debe corresponder a la ley que rige el cosmos en su totalidad. El primer deber del hombre es reconocer esta sujeción a la ley eterna. Hay leyes no escritas (ἄγραφοι λόγοι) que son eternas, que constituyen el orden universal cósmico, y que deben ser referentes de la naturaleza humana ordenada. Estas *líneas maestras* serán conservadas toda la vida.

A primera vista, la posición de Platón pareciera coincidir con la de Protágoras, excepto en el recurso que éste hace al mito y aquél a la razón. Pero la diferencia está en que, para Protágoras, los hombres son naturalmente egoístas y ambiciosos, por lo cual las discordias a muerte los conducen a la destrucción de todos. La inclinación política no es natural en el hombre sino un don de los dioses, apiadados del destino de los hombres. Estará en sus manos la organización social, así como la determinación de lo correspondiente a cada uno, lo que se establecerá mediante un pacto o contrato mediante el cual se establece la forma de gobierno y el contenido de las leyes.<sup>104</sup> El realismo de Calicles o de Trasímaco dirán que en definitiva serán los más fuertes en astucia y poder los que las establecerán, persuadiendo a todos que esto es precisamente lo que le corresponde a cada uno.<sup>105</sup>

Otra vez aparece la dicotomía de *lo que es por naturaleza y lo que es por convención*, la justicia a la que se le otorga un valor objetivo y real por el simple hecho de haber convenido en ello y la que realmente lo es. Aquí radica el verdadero problema político: sin la justicia verdadera y no la aparente, la ciudad, en lugar de ser un lugar de realización del hombre, lo es de su corrupción.

¿Cuál es la posición de Platón? La vida humana exige un esfuerzo mancomunado que supone una organización que determina la forma de gobernar el grupo y derechos y deberes de todos; su concreción es resultado de un consenso. Esto es un hecho que, puesto a la luz de la

---

<sup>104</sup> *Leyes* 320 d - 324 c.

<sup>105</sup> *Gorgias* 482 b ss. y *Rep. I*, 336 a.

crítica filosófica, no se justifica *simplemente* por este acuerdo, sino por la calidad del mismo, a saber, los valores objetivos que rigen ese acuerdo.

Así pues, la organización de la sociedad es *una necesidad natural tendiente al bien del hombre en su integridad*, no solamente para subsistir, cuyas determinaciones concretas dependen de los individuos. O sea, *el hecho constitucional en cuanto tal* no es natural, sino una suerte de convenio de los individuos que la componen. Es la decisión, unos por comisión y otros por omisión, de convivir bajo ciertas condiciones. Esta voluntad, a su vez, es reflejo de los valores existentes en los individuos.

Cuando Platón se enfrenta con los sofistas, no es porque niegue este hecho que es evidente, sino porque se pretende *identificar* el hecho con el derecho. Desde luego que la opinión de la mayoría es condición necesaria, pero no suficiente. En sus últimas obras, Platón reconoce que es inevitable la opinión de la gente, pero que esa opinión debe ser verdadera (ἀληθὴ δόξα), es decir, fundada en la verdad del hombre y de su destino.

La legitimidad de una constitución *no finca en el número*: una banda de criminales pueden estar en perfecto acuerdo de lo que quieren, estableciendo normas para llevar a cabo las acciones, y no por eso lo que acuerdan es bueno. Lo que es justo o injusto no es cuestión de números.<sup>106</sup> Ciertamente una constitución política es el resultado de un acuerdo, no es un hecho producido por la naturaleza, pero para tener legitimidad debe ser el fruto de inclinaciones dirigidas hacia un fin adecuado. Siendo la constitución el reflejo de los valores que se encarnan en las ideas y conductas de los habitantes, Platón insiste en que, sin una buena educación, este logro es imposible.

6.3. *¿En qué consiste una buena constitución y un buen gobierno?*  
Las obras políticas (*La República*, *El Político* y *Las Leyes*) están

---

<sup>106</sup> Platón, a través de sus diálogos, pone de manifiesto este hecho. Pero fue la muerte de Sócrates, decretada por consenso de la Asamblea en un gobierno democrático, la que le afectó más profundamente.

dedicadas a esclarecer un modelo de ciudad perfecta, regida por la justicia y la equidad. Sin embargo, en estas obras aparecen diferencias. Para un trabajo serio y a fondo se requiere *un método que responda al criterio con que se aborda el tema*. Como método de análisis, en *La República* se propone, como punto de partida, la analogía entre la naturaleza del individuo, y sus exigencias y las de la Polis. En *Las Leyes*, el método es de comparación y selección a la luz de la idea de justicia.

En *La República*, *dibuja con palabras* un cuadro de la Polis, según la expresión del filósofo, de acuerdo a su paradigma ideal<sup>107</sup>. Esta hermosa metáfora permitirá trazar rasgos, emplear colores y matices que plasmen de un modo didáctico la Polis Ideal. Aquí debe evitarse un equívoco: no debe entenderse por *pintura* lo que hoy día entendemos por tal. En la teoría estética platónica el arte es *imitación* (μίμησις) y, por lo tanto, *la pintura trata de imitar la Idea de Polis*.

El modelo de análisis en esta obra está basado en la relación hombre-polis. El concepto está plasmado en la frase: *la polis es como el hombre en grande y el individuo lo es en pequeño*.<sup>108</sup> La analogía individuo-polis no es gratuita, sino que se fundamenta en una concepción antropológica y ética. La idea de *la justicia* (ἡ δικαιοσύνη), que es la central en toda esta obra, le servirá de *categoría de análisis*. La justificación de esta elección está comprendida en los prolijos análisis hechos con anterioridad.

«El hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que concierne a la idea de justicia, sino que será semejante a ella.<sup>109</sup>

Al relacionar el individuo con la Polis, se podría esperar que el punto de partida fuera el individuo. Pero, para nuestra sorpresa, el camino es a la inversa. Platón, siguiendo la marcha de la evolución de la Polis desde

<sup>107</sup> Sócrates se presenta como *pintor de regímenes políticos*. *Rep.* 501 d.

<sup>108</sup> *Rep.* II, 368 c y 435 b.

<sup>109</sup> *Rep.* IV, 435 b.

sus orígenes, después de consignar la necesidad de aunar esfuerzos y beneficios, va desplegando el área de la investigación, descubriendo la necesidad de las técnicas, del comercio y del mercado. Hasta aquí *la ciudad es sana porque responde a las necesidades del hombre*.<sup>110</sup>

¿Qué ha sucedido desde este comienzo, para encontrarnos con una realidad que presenta otra cara? En los orígenes de la Polis se puede descubrir de dónde provienen *los males que aquejan a las Polis*. El origen lo identifica con las ansias de lujo y de placeres.<sup>111</sup> Es entonces cuando comienzan las reyertas y la competencia, primero en el seno mismo de la primitiva Polis, para trasladarse luego a los vecinos. Así nace la guerra y con ella, la necesidad de los guerreros. Como es natural, con la división de trabajos primero y la especialización en la producción y en los intercambios, se añade ahora otro tipo de especialización: *la militar*. La formación del guerrero tiene exigencias contrarias a las de *los productores*.

Desde su nacimiento, la clase militar es la encargada de defender los intereses materiales de la Polis y la paz interna de la misma. Platón claramente ve en la guerra interna y externa el medio para conservar y aumentar el poder económico de la Polis, conquistando nuevos territorios y sojuzgando a los vecinos.

El guerrero por naturaleza tiende a ser feroz tanto con los extraños como con los propios. Es menester, *para la conservación de todos*, que, como los perros guardianes, sea afable con los propios y feroz con los extraños. De allí la necesidad de hombres que, con conocimiento y experiencia, *disciernan entre amigos y enemigos*. Tales son *los gobernantes*.

El discernimiento requerido lo harán con el criterio de *lo ventajoso y útil*, pero si carecen de *sabiduría*, puede estimarse como bueno el poder,

---

<sup>110</sup> *Rep. II*, 369 b y ss.

<sup>111</sup> *Rep. II*, 373 a.

la riqueza, el hedonismo y el libertinaje, con los cuales los males de la Polis se acrecientan. *Nada más valioso ni más temible que el conocimiento.*

Los tres estamentos quedaron así diseñados: el que establece las normas y gobierna, el que vela por la seguridad interior y exterior, y el que proporciona los bienes económicos. La distribución de los individuos dentro de estos estamentos no fue por convención, sino natural. *Se formaron decantando las inclinaciones naturales de los individuos.*<sup>112</sup>

Es así como dibuja al hombre en formato mayor. Las inclinaciones que tienen los individuos que forman parte de un grupo como el descrito se pueden clasificar en tres: los capaces y deseosos de mandar, los belicosos y aguerridos y, por último, los inclinados a una vida de placeres. De este modo, la Polis está compuesta por hombres que *se destacan por la inteligencia, por los que se destacan por su valentía y por último, por los que se destacan por el gusto a las riquezas.* El alma de la Polis, aquello que le da forma y vida, es la actividad concertada de los tres estamentos.

La *correspondencia* de la Polis con el individuo, que es el hombre en formato chico, es la *división tripartita del alma*: la razón, las pasiones irascibles y las concupiscibles. Todas ellas forman el alma humana, pero son de distinta naturaleza y desempeñan un papel especial cada una.

Platón establece una estrecha relación entre la justicia moral y la política gracias a la noción de armonía. *Moralmente* cada una de las otras tres virtudes concierne a una parte del alma humana y parece autónoma. Es la justicia la que las acuerda. *Políticamente* cada una de las tres virtudes concierne a una clase social y será la justicia la que pone el *acorde armonioso* para que cada una cumpla sus funciones en aras al bien común de la ciudad.

---

<sup>112</sup> El relato platónico nos recuerda a J.J. Rousseau en su obra «*El origen de la desigualdad entre los hombres*».

«Es ella la que no permite que ninguna parte del alma haga lo que no le compete ni se entromete con cosas de otro linaje, sino que, ordenando debidamente lo que les corresponde, se rige a sí misma y se hace amiga al establecer el acuerdo entre las tres partes como si fueran los términos de una armonía».<sup>113</sup>

A la inversa, la injusticia (ἀδικία) es un desacuerdo entre las partes del alma y las de la ciudad.

«¿Acaso no es necesario que (la injusticia) sea, por el contrario, una cierta discordia de estos tres realidades, y una injerencia indebida en asuntos ajenos, una actitud intrigante y subversiva de una parte del alma respecto de su totalidad, con el propósito de mandar en ella, siendo que no le corresponde, sino que, al ser dicha parte así por naturaleza, es a esta a la que le corresponde ser esclava, y no a la que es del género experto en mandar? Pienso que ciertas cosas de este tipo, y el desorden y desviación de estos tres seres decimos que son la injusticia, la intemperancia, la cobardía y la ignorancia, en suma, todo vicio. En consecuencia, la actitud intrigante y la mutua inversión de estas tres clases de seres constituyen el mayor de los daños para la polis, y es totalmente correcto que se debería denominar perversión».<sup>114</sup>

Puestas las cosas así, una constitución debe determinar el deber ser de cada uno. Para ello es preciso que el que gobierna posea la sabiduría, los guardianes de la Polis el coraje, y los productores la templanza. La constitución es la que articula el todo y para ello será necesaria la justicia que armoniza el conjunto. Pero si no hay respuesta de los gobernados, de nada servirán las leyes. Para ello se apela a *la justicia interna*. Aquí el camino se invierte. Es desde el individuo como podrá medirse el éxito

---

<sup>113</sup> *Rep. IV*, 443 c-e; 434 b - 435 b.

<sup>114</sup> *Rep. IV*, 444 b-d; 434 bc.

o fracaso de la empresa. Y así como una Polis será virtuosa en la medida en la que lo sean los hombres que la componen, así también la plenitud del hombre estará posibilitada y estimulada por la Polis. La ética y la política son ligadas a la verdad.

*La República* es una obra maestra. No es, como se la divulgado repetidas veces, una utopía nacida más de la fantasía que de la razón. Platón en ese momento sostiene que es de muy difícil realización, pero que es posible, si se cumplen ciertas condiciones. *La República* no es una novela, sino un libro profundo que hace pensar. Plantea nada menos *el tema de quiénes deben legislar y gobernar*. O más fuerte: quiénes tienen derecho de legislar y gobernar. Nadie negará que éste es *el problema central de la política*. Para Platón, si éstos no saben lo que es lo justo, que es propiedad de la sabiduría, sino que tienen una simple opinión—ella sí nacida de la fantasía y de los deseos— es imposible pensar una sociedad en la que reine la concordia.

Toda constitución es resultado de la idea del legislador. Este *debe tener los ojos fijos en la Idea de justicia* como un demiurgo, para modelar la realidad social conforme a la verdad. Es por esto que una constitución, para ser correcta, no puede ser sino *única*, ya que la verdad es una.

En *Las Leyes*, la política deviene una actividad demiúrgica, a semejanza del demiurgo cósmico, con la diferencia de que aquí no se trata de un mito.<sup>115</sup> Platón ha comprendido el papel determinante del legislador, por lo cual a él le cabe el protagonismo. Ya no será tanto la constitución (πολιτεία) sino más bien las leyes (νόμοι). El propósito del buen legislador será dotar de una constitución y de un gobierno lo mejor posible. Toda constitución será legítima en el grado en que refleje y participe de esta Idea. No se postula una constitución como la única legítima, sino que se trata de *la constitución posible*.

---

<sup>115</sup> *Leyes XII*, 961 b - 968 e.

Ya en *El Político*, utilizando la imagen del tejedor, tiene en cuenta la población, la extensión del territorio, los recursos naturales, el clima, etc., o sea, las condiciones materiales, biológicas y psicológicas, así como las culturales, sean usos y costumbres, apreciaciones estéticas y técnicas, etc.<sup>116</sup>

La labor de Platón en *Las leyes* es formidable. El trabajo presentado no habrá podido efectuarse sin el concurso de los miembros de la Academia. La copiosa información que posee, la clasificación y contrastación entre ellas, el juicio de lo mejor en base a lo conveniente para el bien real y posible para cada situación, el interés de destacar las condiciones materiales en las distintas actividades económicas, el cúmulo de sugerencias y de criterios para elegir lo mejor entre lo conocido, la apertura a otras técnicas y conocimientos, etc. suponen una clarividencia de propósitos y una gran madurez, tanto de Platón como la de sus discípulos.

El *a priori* basado en discutibles supuestos de la destinación natural de los individuos que señalarían su lugar—su único lugar posible, ya que, de lo contrario, sería antinatural—en la Polis, si bien no desaparece, queda en segundo término. Lo que seguirá vigente es el principio que una comunidad es buena y próspera cuando está gobernada según la prudencia y la justicia.

A la necesidad de un gobierno de filósofos propiciada en *La República*, en *Las Leyes* cambia de criterio.<sup>117</sup> La ciudad debe estar regida por el *Consejo Nocturno* compuesto por ancianos guardianes de las leyes, personas prominentes, gente educada que ha viajado por el extranjero, y un joven virtuoso, criterioso y educado. El gobierno es confiado a gentes de experiencia, saber y excelencia, (φρόνησις) basada en el criterio de los legisladores y recogiendo las buenas iniciativas: el gobierno se hace con políticas concretas.

---

<sup>116</sup> *El Político*, 306 e - 308 e. Asimismo en el *Critias* aparecen reflexiones de este género.

<sup>117</sup> *Leyes XII*, 961 b.

Es notable la finalidad que debe perseguir el legislador, que marca todo un programa político.

«Todo legislador debe proponerse tres cosas: que la ciudad a la que él daba las leyes debe ser libre, que debe estar unida y que debe ser sensata».<sup>118</sup>

Sin leyes no es posible una convivencia. Pero hay dos maneras de redactar las leyes: imponerlas por la coacción o por la persuasión. Es necesaria la mezcla de ambas; ya que la sola persuasión no basta, queda la coacción para los recalcitrantes. El discurso persuasivo o convincente debería ser el preludio de las leyes, ya que, en lo posible, las leyes no deben imponerse por la fuerza, sino por la simpatía que inspiran. De este modo, educan al hombre para comportarse como hombre libre, que acepta las cosas por razones persuasivas y no por la violencia.<sup>119</sup>

Platón recalca, como componente político esencial, la necesidad de la justa distribución de la riqueza. La honda división de ricos y pobres separa la ciudad en dos partes antagónicas que hacen imposible la concordia, destruyéndola. Asimismo, la ciudad opulenta, a más de ser objeto de codicia para sus vecinos, hace imposible la práctica de la virtud, ya que ésta exige austeridad. Pero la ciudad que alberga pobres miserables contradice los orígenes de la misma.<sup>120</sup>

La corrupción política tiene su origen en la corrupción de los individuos y, por otro lado, provoca en los individuos esa corrupción que, a lo menos, hace muy difícil la virtud. La corrupción (*φθορά*) es la destrucción sensible de la sustancia, o sea, la presencia sensible no refleja la esencia real, sino sólo su apariencia. A lo que aparece se le otorga un valor de ejecución de la justicia.

---

<sup>118</sup> *Leyes III*, 701 d.

<sup>119</sup> *Leyes IV*, 722 a -723 e; *Pol.* 296

<sup>120</sup> *Leyes XI*, 916 d - 921 c. Desde siempre fue esta una de las preocupaciones de Platón. *Rep. II*, 351 d - 353 a; id. *IV*, 441 d y 421 b - 422 b. La famosa *comunidad de bienes* está dentro de esta exigencia.

Antes que a la constitución mala, miremos al hombre malo, y, antes del régimen del Estado, miremos a sus guardianes. En *La República* se señalan cuatro regímenes corruptos: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. La *timocracia* (τιμοκρατία) es el régimen que honra la riqueza y el lujo. El timos domina la razón; el hombre de la timocracia esta guiado por la ira y violencia. La oligarquía (ὀλιγαρχία) es el gobierno fundado en la riqueza; el hombre de la oligarquía está guiado por la codicia y la cobardía. La democracia (δημοκρατία) es gobernada por el desorden, la licencia y la lucha de clases; el hombre es, en este caso, presa de la inconsecuencia y de la inmoralidad. La tiranía (τυραννίς) es el gobierno de la violencia engendrado por el exceso de la democracia. El tirano es aquel que pone la fuerza al servicio de la injusticia.<sup>121</sup>

En *Las Leyes* reduce los regímenes a la monarquía que privilegia la autoridad y la permanencia, y a la democracia, que lo hace con la libertad y el dinamismo. Identifica al primero con Esparta y al segundo con Atenas. En un interesante análisis explica por qué ambas no alcanzaron los valores que perseguían.

No es con encuestas como se conoce a los hombres, ni tampoco con meras opiniones repetidas sin crítica, sino conociendo su verdad, lo que es y lo que debe ser. O, mejor dicho, el juicio de lo que es desde la idea ejemplar del hombre. *El gobernante debe conocer al hombre de verdad si quiere gobernarlo bien*. No debe hacerlo halagando las pasiones, la vanidad o los apetitos de poder o riqueza de los gobernados, así como tampoco debe hacerlo imponiendo las leyes y ordenanzas a la fuerza, sin poner en claro las razones de su dictado, o con engaños. De otra manera, la monarquía degenera en tiranía y la democracia en timocracia.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> *Rep. VIII*, 545 a - 580 c. Ver también *Rep. VIII*, 571 a - 580 a.

<sup>122</sup> *Leyes III*, 693 c - 702 e.

## CONCLUSIÓN

La reordenación de las ideas, de acuerdo a lo consignado en la *Carta VII*, nos ha dado la ocasión de descubrir, desde otra perspectiva distinta a la usual, el pensamiento de Platón. Aunque en repetidas ocasiones recalca que la filosofía no es una sabiduría sino una constante búsqueda amorosa de la misma, en la carta aparecen las líneas maestras de su pensamiento, que, además de mostrar prácticamente su método, expone los resultados ciertos de sus investigaciones. Es, por ende, un saber adquirido y comunicable, ciertamente con los recaudos que él mismo ha adelantado.

Ubicando el punto de partida en el valor que le otorga al lenguaje y ascendiendo poco a poco hasta llegar al conocimiento cierto de la verdad y, con ello, de la vinculación entre el lenguaje y la realidad, el magisterio platónico continúa el interés de Sócrates y la finalidad educativa de la filosofía. Sin esta orientación investigativa quedan en el aire no solamente la posibilidad de una transmisión del saber anclada en lo real, sino también todo el proceso dialéctico que lo permite.

En efecto, si el pensar es el dialogar consigo mismo, esto sería imposible sin el lenguaje mental que fundamenta el oral y escrito. Platón ha alertado que no basta un análisis del lenguaje para con ello acceder a lo que el hombre puede conocer, como si el lenguaje estudiado solamente en su facticidad bastara para un conocimiento real, es decir, conocer la cosa en su verdad. Sin esta relación extralingüística *en la palabra no habita el ser*. (Heidegger)

En algunas escuelas filosóficas actuales se reduce la filosofía al análisis semiótico en general y del lenguaje en particular. El supuesto tiene su origen en un nominalismo de linaje empirista o positivista, según el cual la palabra humana no es otra cosa que un recurso económico de comunicación, por el cual se sustituyen las sensaciones con imágenes sonoras o visuales. Como consecuencia, se niega la posibilidad de acceder a la esencia de las cosas y, con ello, a su verdad. Es justamente una reiteración de la antigua sofística, a la que Platón prestó la mayor atención

sospechando, con razón, el poder de ocultamiento del verdadero interés de relativizar los valores, sobre todo los éticos y políticos.

Con la diferencia a favor de la antigua sofística que vinculaba el lenguaje al fluir de las cosas y lo veía como una expresión no sólo desde la epistemología sino también desde la ética y estética, en sus últimos años Platón parece aceptar una verdad relativa en la doctrina de los grandes sofistas, empezando por revalorizar la retórica en el lenguaje y el poder efectivo en lo político. La experiencia de Sicilia posiblemente le aleccionó de la realidad política, que, para entenderla en su verdad fáctica y poder, y, en consecuencia, operar con eficacia, es menester contar con las circunstancias físicas y humanas como factores imprescindibles a tener en cuenta a la hora de postular cualquier proyecto político y, en especial, de una constitución (πολιτεία).<sup>123</sup>

La lectura atenta de toda esta carta nos muestra un Platón en parte desilusionado y adolorido, y en parte más maduro y realista. La apreciación de las condiciones para la filosofía y su acceso a ello no será para desempeñar el gobierno sino como un género de vida, el más noble y divino, reservado a unos pocos. El filósofo será un profesional para el cual la actividad política y aun educativa será un tanto marginal. Casi se habla de un retiro que permite el recogimiento y la meditación, *lejos del mundanal ruido*. Lejos ha quedado la convicción de Sócrates de que bastaba con sacudir las opiniones corrientes mediante la ironía, para con ello interesarse en el verdadero saber. Se daba por supuesto que los vicios eran debidos a la ignorancia y que ésta, a su vez, era debida a una falta de atención acerca de qué exactamente se está hablando. De hecho, sucede que este método es eficaz en las almas dispuestas a la verdad y que la ven como el bien supremo, pero que suele causar efectos contrarios en los que creen saber lo que es necesario sin más trámites. El resentimiento es entonces ese resultado.

Frente a Dionisio, el método infalible es presentar la doctrina y ver la reacción. Existe aquí también una ironía, pero de otra naturaleza: el

---

<sup>123</sup> Carta VII, 351 c.

enfrentar lo dificultoso que es entender la filosofía pone a prueba tanto la capacidad como el interés por la misma. Dionisio se da aires no sólo de entender sino de ser capaz de exponer sus propias ideas, que las cree del mismo valor que las de Platón. En vez de verlo como un maestro de quien se debe aprender, lo ve casi como un colega interesante para mostrar y demostrar ante los demás que él está a su nivel. La filosofía es un saber al que se puede acceder dadas ciertas condiciones naturales y morales. Cosa difícil y casi excepcional, por lo que no se puede pretender una *filosofía popular* en la que todos se creen sabios con simplemente repetir algunas cosas sin comprender su sentido.

El énfasis en lo religioso es cada vez mayor, como lo atestiguan sus últimas obras.<sup>124</sup> La auténtica religiosidad y la filosofía están emparentadas. Más aún, la primera lleva implícita a la segunda y a la inversa, ya que ambas tienen la misma meta: la posesión del Bien Supremo que calma las aspiraciones más profundas del alma. Las invectivas contra los impíos y libertinos nacen de lo que observa en las calles de Atenas y de otras polis. Es la imagen de la decadencia de una sociedad que pudo crecer y engrandecerse en el culto a la divinidad. Purificada la idea de lo divino e identificada con el Sumo Bien, Verdad y Belleza y establecida la inmortalidad del alma, el amor a la sabiduría se convertirá en la posesión de la misma, y la afinidad del alma con lo divino alcanzará su consumación en la unión entre ambos. El alma que ha amado la verdad y la ha buscado, ha merecido el logro de sus aspiraciones.

La lucha contra la mitología, en la que veía la exaltación de todos los vicios y debilidades humanas, ocupó muchas páginas. Veía que los poetas que la presentaban como verdaderas no educaban al pueblo, sino, por el contrario, les ofrecían ejemplos falsos y deletéreos para su conducta. El sesgo interior, con una fuerte connotación moral, le fue ofrecido como lo esencial de lo religioso, así como la fe (ἀλήθη δόξα), de una sanción última como garantía de la justicia y de la verdad.

---

<sup>124</sup> Final de *La República* y de *Las Leyes*. Cf. et *Carta VIII*, 357 d.

En suma, la meditación a que da pie a la *Carta VII*—cuya autenticidad parece estar debidamente comprobada— es uno de los frutos que se pueden recoger juntamente con una mayor comprensión de Platón.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Lacruz, A., *El amor: de Platón a hoy*, Madrid, Palabra, 2006. Págs 21-22.

Brisson, L. et F. Fronterotta, *Lire Platón*, Quadrige, PUF, Paris, 2006  
Schull, L'Œuvre de Platón, Vrin, 1954.

Brisson L.-Pradeau, J-F-, *Le vocabulaire de Platón*, Id.

Brisson, L., *Platón, les mots et les mythes*, Série histoire classique, Paris, La découverte, 1994.

Brochard, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Ed.Losada, Bs.As.

Châtelet F., *Platón*, Ed. Gallimard, Paris.

Dies, Auguste, *Autour de Platón*, Beauchesne, 1927, 2 t.

Dixsaut, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platón*, Vrin, Paris, 2001.

E. des Places, *Platón: lexique*, Les belles lettres. Paris.

Eggers, C., *El nacimiento de la Matemática en Grecia*, EUDEBA, Bs. As.,1995.

Farrington, *Ciencia y Filosofía en la antigüedad*, Ariel, Barcelona, 1983, Cap. 6.

García Fernández, R., *La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método. Eikasia. Revista de Filosofía*, 12, Extraordinario I (2007).

Gobry, I., *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ed. Marketing, Paris.

Gomperz, T., *Pensadores griegos*, t. 2, Ed.Guarania, Asunción del Paraguay.

Jaeger W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, L.III y IV. FCE, México.

Kitto, *Los griegos*, Ed. EUDEBA, Bs. As.

Koyré, A., *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, 1991.

Lachize-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Ed. Vrin. Paris.

Lafrance, Y., *La Théorie Platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres, 1981.

Lledó, E., *La memoria del Logos*, Ed. Taurus, Madrid.

Milaud, G., *Les Philosophes-Géomètres de la Grèce*, Arno Press., New York, Libro 2.

Platón, *Obras completas*, Ed. Aguilar. Madrid.

Platón, *Oeuvres complètes*, ed. bilingüe (Ed. en equipo de traductores y comentadores). Ed. Les Belles Lettres, Paris.

Poatti, A., *Teoría política y práctica política en Platon*, Univ. Nac. de Rosario (Argentina), (Internet), *Idea Sapiens*.

R. Cañas Quiroz, *La metafísica de la carta VII de Platon*, Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXIX (97), 85-96, 2001. (Se encuentra en Internet).

Robin, L., *Platon*, PUF, 1935 (réed. 1997).

Roig, A., *Platon o la filosofía como libertad y expectativa*.

Sarton, G., *Historia de la ciencia. La ciencia griega durante la edad de oro griega*, Bs. As.

Stefanini, P., *Platon*, 2 vols., Padua, 2ª ed.

Zubiri, X., *¿Qué es saber? I y II*. En *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 35-39.

