

ACOTACIONES A LOS CONCEPTOS  
PLATONICOS DE "ΔΟΞΑ" Y "ΕΠΙΣΤΗΜΗ" (II)

Julián Carvajal Cordón

III. DISTINCION PLATONICA ENTRE ΔΟΞΑ Y ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Esta distinción se funda, ante todo, en la distinción entre sus objetos propios: la δόξα es un semi-conocimiento que se apoya en un semi-ser, que es el devenir – γένεσις – el cual es una realidad errabunda entre el ser y la nada; en cambio, la ἐπιστήμη es un conocimiento infalible<sup>(41)</sup> que depende de lo totalmente ser – παντελῶς  
–.<sup>(42)</sup>

Ahora bien, para dejar completamente sentada esta distinción nos hace falta aclarar todo cuanto sea posible una cuestión. Esta es la siguiente: ¿puede la δόξα ἀληθής convertirse en ἐπιστήμη?

Para ello, comenzaremos haciéndonos la siguiente pregunta: ¿por qué la δόξα ἀληθής – οὐδόξα ὁρθή – no puede identificarse, según Platón, con la ἐπιστήμη? a esta cuestión responde nuestro autor con toda claridad en dos textos:

A) En *Banquete* 202 a, Platón dice que la δόξα ὁρθή no puede ser ἐπιστήμη, porque es irracional – ἄλογον –.

B) En *Menón* 98 a, Platón nos dice que la δόξα ὁρθή no es ἐπιστήμη, porque le falta αἰτία λογισμῶν. Para Platón, la virtud no es susceptible de ser enseñada ni aprendida porque no es ἐπιστήμη, sino sólo ὁρθή δόξα y, como tal, sólo se posee por favor divino y sin entendimiento;<sup>(43)</sup> por tanto, como en el *Banquete*, la δόξα ὁρθή es irracional.

A la vista de estos textos, parece que se nos impone la conclusión que aparece en *Menón* 98 a, a saber: la ἐπιστήμη es δόξα ὁρθή μετὰ

Ahora bien, la verdad de este enunciado depende de qué entendamos por λόγος. Esto es lo que pone de relieve el *Teeteto*<sup>(44)</sup> al señalar cuatro sentidos en que no podemos entender λόγος; pues,

(41) Cfr. *República*, V, 477 e.

(42) Cfr. *Ibídem*, V, 477 a.

(43) *Menón*, 99 e: "La virtud resulta que ni se tiene por naturaleza ni es enseñable, sino que llega por favor divino y sin entendimiento a quienes llega".

(44) Cfr. *Teeteto*, 201 d ad finem.

si lo entendemos en alguno de ellos, la afirmación anterior es manifiestamente falsa.

¿Qué no es *λόγος* en Platón?

A) *Λόγος no es el conjunto de los elementos*. Platón cuenta que hay teorías que entienden *λόγος* como una combinación y enumeración en palabras de los elementos simples que componen un complejo. Dar “razón” (*Λόγος*) de una cosa compleja es describirla en virtud de la enumeración de todos sus componentes simples. La *δόξα ἀληθής* se transforma en *ἐπιστήμη* cuando se explicita un contenido, cuando se reproduce en el lenguaje el número y el orden de las partes componentes. Luego únicamente puede conocerse un compuesto. El elemento último en sí mismo puede captarse por sensación, puede ser designado por un nombre; pero no puede ser objeto de un conocimiento ni miembro de una proposición. No se le puede aplicar ningún término –ni “ser”, ni “esto”, ni “solo”, ni “mismo”–, porque esto sería unirlo con otra cosa distinta de él, nombrarlo en combinación y conocerlo. En la medida en que es elemento, es impredicable e incognoscible. En cambio, mientras que los *στοιχεῖα* son *ἀσθητά, ἄλογα, ἄγνωστα*, los compuestos son cognoscibles, predicables, objetos de un posible juicio verdadero.<sup>(45)</sup> Para Platón, esta teoría es sencillamente incongruente: resulta absurdo pensar que un todo cognoscible pueda surgir a partir de unos elementos incognoscible.<sup>(46)</sup> La crítica formulada a esta teoría en el *Teeteto* concluye con estas palabras:

“Entonces, si tuviéramos que basarnos en nuestra propia experiencia de los elementos y de los complejos para aplicarla a otros casos, concluiríamos que los elementos en general dan un conocimiento que es mucho más claro que el conocimiento del complejo, y más efectivo para una captación completa de lo que buscamos conocer. Si alguien nos dice que el complejo es cognoscible por su propia naturaleza, mientras que el elemento es incognoscible, tendremos que suponer que, deliberadamente o no, está jugando con nosotros”.<sup>(47)</sup>

Tras refutar esta teoría que convierte el *λόγος* en el conjunto de los elementos incognoscibles, Platón pasa a discutir otros tres posibles significados de *λόγος*.

B) *Λόγος no es expresión vocal del pensamiento*. En primer lugar, *λόγος* quiere decir “manifestar el propio pensamiento mediante la palabra, con sustantivos y verbos, lanzando una imagen de nuestra noción en la corriente que fluye de los labios, como si

(45) Cfr. *Ibidem*, 201 d-202 c.

(46) Cfr. *Ibidem*, 202 c. 206 c.

(47) *Ibidem*, 206 b.

fuese un reflejo en el espejo o en el agua”.<sup>(48)</sup> Sin embargo, Platón aclara inmediatamente que el *λόγος* que convierte la *δδξα ἀληθής* en *ἐπιστήμη* no puede ser la manifestación vocal del pensamiento por sustantivos y verbos; puesto que, cualquiera que no sea sordo o mudo es capaz de hacer esto y, por ello, deberíamos concluir que todo el que tenga una opinión recta, la tiene evidentemente con un *λόγος*, ya que la puede expresar en palabras, y sería inconcebible que hubiera una opinión recta sin ciencia.<sup>(49)</sup> Naturalmente, *λόγος* no significa aquí, como señala Cornford,<sup>(50)</sup> “definición verbal”, sino simplemente “enunciado”, “discurso”, la expresión de un juicio en nuestra mente.

C) *Λόγος no es enumeración de los elementos*. En segundo lugar, *λόγος* puede significar “ser capaz de explicar lo que es una cierta cosa por medio de la enumeración de sus elementos.”<sup>(51)</sup> No obstante, Platón rechaza que el *λόγος* que transforma la opinión verdadera en ciencia sea la enumeración completa de los elementos de una cosa; puesto que, por ejemplo, quien al escribir “Teeteto” coloca todas las letras en orden, posee el inventario completo de los elementos junto con una opinión recta y, sin embargo, no tiene todavía ciencia, a pesar de poseer un *λόγος*. En consecuencia, “tenemos una opinión correcta acompañada de un *λόγος* que, no obstante, no posee títulos suficientes para ser llamada ciencia”.<sup>(52)</sup>

D) *Λόγος no es indicación de la diferencia*. En tercer y último lugar, *λόγος* quiere decir para la mayoría de la gente “ser capaz de indicar algún rasgo mediante el cual la cosa por la que se pregunta difiere de todas las demás”.<sup>(53)</sup> Sin embargo, la opinión verdadera por sí sola distingue ya su objeto de todos los demás. Por tanto, si ya hay en la base de la opinión verdadera un conocimiento de la diferencia característica, éste no será sino un conocimiento de opinión. Así pues, el *λόγος* sólo podría añadir algo a la opinión verdadera en el caso de que fuese el conocimiento científico de la diferencia. La opinión verdadera sólo será ciencia de la diferencia. Pero esta definición es manifiestamente incorrecta, porque incluye el *definiendum* en el *definiens*.<sup>(54)</sup>

¿Qué es el *λόγος* de Platón?

El *λόγος* de Platón es, para decirlo en dos palabras, *ἀετλας λογ-*

(48) *Ibidem*, 206 d.

(49) *Ibidem*, 206 d-e.

(50) Cfr. F.M. CORNFORD, *Op. Cit.*, p. 148.

(51) *Teeteto*, 206 e-207 a.

(52) *Ibidem*, 208 b.

(53) *Ibidem*, 208 c.

(54) Cfr. *Ibidem*, 208 c-210 a.

ισμὸς —explicación causal—, y está íntimamente relacionado con el tema de la ἀνάμνησις.<sup>(55)</sup> Así pues, debemos preguntarnos: ¿qué diferencia hay entre el λόγος ο λογισμὸς que, en el *Menón*, Platón establece como la condición necesaria (y suficiente) para pasar de la inestabilidad de la δόξα a la estabilidad de la ἐπιστήμη y el λόγος de sus adversarios que Platón critica en el *Teeteto*?

El λόγος que, añadido a la δόξα ἀληθῆς, la convierte en ἐπιστήμη no es, para Platón, ni el conjunto de los elementos, ni la expresión vocal del pensamiento, ni la enumeración de las partes elementales, ni la indicación de la diferencia característica. Sin embargo, en principio, parece que, al indicar el lugar que ocupa la δόξα en la escala de los seres, Platón sólo distingue entre la ἐπιστήμη y la δόξα ἀληθῆς ἄνευ λόγου, o sea, entre la ciencia y la opinión verdadera desprovista de λόγος.<sup>(56)</sup>

Platón describe el paso de la δόξα a la ἐπιστήμη como un tránsito de lo inestable a lo estable. En este punto, Platón coincide con las teorías vigentes en su tiempo, pero difiere profundamente en el modo de concebir la realización de este proceso. En el *Fedón*, se enfrenta a una teoría que explicaba el surgimiento de la ciencia por una génesis empírica y mecánica:

“¿Es la sangre la que hace que pensemos, o bien el aire o el fuego? ¿O incluso, no es ninguna de estas dos cosas, sino más bien el encéfalo, dando nacimiento a las sensaciones del oído, de la vista, del olfato, de las cuales resultan por otro lado la memoria y la opinión, en tanto que de la memoria y del juicio, cuando han adquirido estabilidad, se formaría por este procedimiento la ciencia?”<sup>(57)</sup>

Para esta teoría, la ciencia es una estabilización de la opinión, pero una estabilización pasiva y mecánica. En cambio, en el *Menón*, Platón describe también el paso de la opinión a la ciencia como un tránsito de la inestabilidad a la estabilidad, pero este desplazamiento no es pasivo, sino que parece exigir una actividad. Las opiniones verdaderas son, como las estatuas de Dédalo, excelentes en cuanto permanecen; pero rehúsan por sí mismas tal permanencia, pues —como dijimos anteriormente— la δόξα es un estado intermediario entre la ignorancia y la ciencia, entre el ser y el no-ser, lo cual provoca el que sea inestable. Sin embargo, las opiniones verdaderas, una vez que se las ha atado, que se les ha dado un fundamento, se estabilizan y se convierten en ciencias y en duraderas. Esta idea de una atadura que proporciona estabilidad y permanencia, que es el núcleo de la solu-

(55) Cfr. *Menón*, 97 e-98 a. id. supra, p. 1.

(56) Cfr. *República*, 202 a.

(57) *Fedón*, 96 b.

ción a esta problemática expuesta en el *Menón*, no es puesta de manifiesto en la teoría que expone y refuta el *Teeteto*. No obstante, este Diálogo da por supuesto y no cuestiona en ningún momento que la ciencia ( ἐπιστήμη ) ha de ser una opinión ( δόξα ) que se explica por un λόγος . Así pues, es absolutamente necesario dar un fundamento racional a la ciencia. Este fundamento es lo que el *Menón* reclama para la ciencia, porque la atadura que estabiliza la opinión es un *razonamiento*: λογισμός .

Ahora bien: ¿qué le falta al λόγος del *Teeteto* para ser esta atadura estabilizadora de que habla el *Menón*? La respuesta es clara: le falta ser un razonamiento causal ( αἰτίας λογισμός ) como lo es el razonamiento del *Menón*; le falta ser una unión de la noción general con la esencia inteligible, una *reminiscencia*.<sup>(58)</sup> El pensamiento del *Teeteto* elabora las nociones comunes, extrayendo los conceptos generales como existencia, identidad, igualdad a partir de la comparación de las sensaciones individuales. Sin embargo, en la medida en que no se remonta a la realidad inteligible que da sentido y valor a los conceptos universales o nociones comunes, en la medida en que no se percata de que la existencia, la identidad, la igualdad imperfectas de la multiplicidad sensible tienden hacia la existencia, la identidad, la igualdad en sí de la realidad inteligible, este pensamiento no ha alcanzado todavía la causa ( αἴτια ). Por esta razón, no ha encontrado ni la atadura que estabiliza la opinión, ni la explicación racional que la justifica.

El λόγος de Platón es, pues, una explicación causal y esta explicación causal es lo que nuestro filósofo llama ἀνάμνησις –reminiscencia–. La reminiscencia consiste en dar una explicación racional que establezca la δόξα dotándola de un fundamento. Esto es precisamente lo que hace la reminiscencia enlazando la noción general a un εἶδος o forma inteligible:

“– Sin embargo, sin duda alguna, a partir de las percepciones es necesario comprender que, por una parte, todas las cosas en tales percepciones (se refiere a las percepciones de las cosas iguales, J.C.) tienden hacia lo que es lo Igual en sí y que, por otra, son deficientes en relación con ello, o ¿cómo decimos? // – Así. // – Por tanto, antes de comenzar a ver, a entender, a percibir de cualquier otra forma, debemos percibir de alguna manera un conocimiento de lo Igual en sí y de qué es, si debemos remontar hacia allá las cosas iguales provenientes de las percepciones, que, por un lado, todas aspiran a ser tal como aquello; por otro, son inferiores a esto”.<sup>(59)</sup>

(58) *Menón*, 98 a.

(59) *Fedón*, 75 a-b.

Esto mismo expone Platón, de una forma mítica, en el *Fedro*:

“Pues el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según la Idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el razonamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que ‘son’ y levantaba la cabeza para ver lo que ‘es’ realmente”.<sup>(60)</sup>

Así pues, la *δόξα ἀληθής* es incapaz de dar razón, no de los elementos componentes, ni de la diferencia específica, sino de su *inteligibilidad*. Esto es lo que hace la reminiscencia a través de la interrogación dialéctica que culmina en el descubrimiento del *εἶδος* que fundamenta la *δόξα ἀληθής* haciendo aparecer de este modo la *ἐπιστήμη*.<sup>(61)</sup>

Tras este análisis de la reminiscencia, se nos impone la condición que, a mi juicio, acertadamente establece Auguste Diès: “La opinión verdadera sólo llega a ser ciencia relacionándose con el conocimiento de la realidad inteligible y este conocimiento es ciencia, es *la ciencia*”.<sup>(62)</sup> Según esta tesis, el razonamiento causal no se añade a la opinión recta como un complemento natural y orgánico, o sea, el razonamiento causal no es de la misma naturaleza que la opinión recta, sino que es algo que *le viene de fuera*, es fruto de un conocimiento de otro género distinto que el de la opinión recta, a saber, la *ἐπιστήμη*. La opinión verdadera y la ciencia son, pues, dos géneros absolutamente distintos de conocimiento y esta distinción no se podrá negar, para Platón, sin negar la existencia de la realidad inteligible. Una sólo puede pasar a la otra bajo la condición de cambiar de género. Nos encontramos, por consiguiente, de nuevo frente a la tesis que constituye el hilo conductor de nuestro trabajo: en Platón, no podemos estudiar el tema del conocimiento al margen del tema del ser. Lo que diferencia completamente la opinión verdadera de la ciencia y las hace enteramente incompatibles es el hecho de que el objeto de la ciencia es de otra naturaleza que el de la opinión recta. El objeto de la opinión recta, que es intermediaria entre la ciencia y la ignorancia, es intermediario entre el ser y el no-ser —es el devenir, la realidad

(60) *Fedro*, 249 b-c.

(61) Cfr. *Fedón*, 78 d-79 a; *Menón*, 86 a. Para el análisis de la reminiscencia, cfr. L. ROBIN, *La pensée hellénique*. Paris: P.U.F., 1974, pp. 337-348; *Mismo Autor*, *Platon*, ed. cit., pp. 51-67; G.M.A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1973, pp. 40-47; F.M. CORNFORD, *Op. cit.*, pp. 37-40.

(62) DIES, A., *Op. Cit.*, p. 468.

sensible—; el objeto de la ciencia, que es conocimiento pleno e infalible, es “lo plenamente ser” (τὸ παντελῶς ὄν)<sup>(63)</sup>, “lo que realmente es” (ὄν ὄντως).<sup>(64)</sup> Platón afirma esto mismo de forma taxativa en el texto siguiente:

“Ahora bien, si la intelección y la opinión verdadera son dos géneros distintos, estos objetos invisibles existen entre sí; son las Ideas que no podemos percibir por los sentidos, sino sólo por el intelecto. Pero, si al contrario, como creen algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la intelección, debemos admitir que todo lo que percibimos a través del cuerpo es lo más cierto que se debe poner. Sin embargo, debemos afirmar que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, pues tienen orígenes distintos y se comportan de formas diferentes. La primera nace en nosotros por la acción de la enseñanza científica; la segunda nace en nosotros por la persuasión. La primera se acompaña siempre de una demostración verdadera, la segunda no comporta demostración. La una es inquebrantable por la persuasión; la otra puede ser modificada por ella. Es necesario decir aún que todos los hombres participan de la opinión; en cambio, de la intelección participan los dioses y sólo un pequeño grupo de hombres”.<sup>(65)</sup>

Es imposible identificar la ἐπιστήμη con la δόξα, modificada o no, en Platón. Se mueven en dos niveles radicalmente distintos: la opinión se mueve en el nivel de la pluralidad, la ciencia en el de la unidad; la opinión se mueve en el nivel del devenir y del cambio, la ciencia en el nivel del ser y de la permanencia; la opinión se mueve en el nivel de las copias, la ciencia en el nivel del modelo; la opinión se mueve en el nivel de lo sensible, la ciencia en el nivel de lo inteligible.

#### IV. ANALISIS PLATONICO DE LA ἐπιστήμη

El análisis platónico de la ἐπιστήμη es resumido por León Robin en la siguiente frase que, a mi parecer, es francamente adecuada para guiar nuestro acercamiento a la doctrina de la ciencia de Platón: “La ciencia se funda en el Ser y depende del Ser y, si es verdad que el Ser está constituido por relaciones, ella debe ser la imagen fiel de estas relaciones”.<sup>(66)</sup>

(63) *República*, 477 a.

(64) *Fedro*, 249 c.

(65) *Timeo*, 51 d-e.

(66) ROBIN, L., *Platon*, ed. cit., p. 50.

¿Qué es la ἐπιστήμη para Platón? La ἐπιστήμη es el conocimiento del ser pleno,<sup>(67)</sup> del ser puro,<sup>(68)</sup> del ser inmutable y eterno;<sup>(69)</sup> en definitiva, es el conocimiento de lo que realmente es:

“(…) contempla el conocimiento, pero no aquél sujeto a cambios, ni aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino la ciencia que versa sobre el Ser que realmente es.”<sup>(70)</sup>

No hay, por tanto, ciencia del devenir, de las cosas sujetas a cambio; únicamente hay ciencia del ser que es realmente ser.

Ahora bien, ¿qué es lo realmente ser? ¿qué es τὸ ὄντως ὄν? El ser realmente ser es la realidad que sólo es captable por el entendimiento, es decir, la realidad inteligible:

“(…) la realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que ‘es’ de una manera real, y constituye el objeto de la verdadera ciencia”.<sup>(71)</sup>

En el *Timeo*, Platón describe esta realidad inteligible con las palabras siguientes:

“(…) lo que tiene una Forma ( εἶδος ) inmutable, lo que no nace ni perece, lo que no admite dentro de sí mismo otra cosa, lo que no es visible ni perceptible de otra manera, eso que la intelección obtiene por suerte contemplar.”<sup>(72)</sup>

¿En qué consiste esta realidad inteligible que es el único objeto posible de la ciencia? Esta realidad inteligible consiste en las Ideas o Formas, “τὰ εἶδη”. La realidad inteligible está constituida por las Ideas que no podemos percibir por los sentidos (ἀναίσθητα ὑφ’ ἡμῶν εἶδη), por las Ideas inteligibles e incorpóreas (νοητὰ καὶ ἀσώματα εἶδη).<sup>(73)</sup> Las Ideas son, pues, el ser que es realmente ser, el ser que es plenamente ser.

¿Qué son estos εἶδη platónicos, puras formas inteligibles, incorpóreas, imperceptibles por lo sentido, sólo captables por el νοῦς?

En primer lugar, las Ideas no son simples conceptos, simples modos de pensar – τὰ νόηματα –. Si reducimos el εἶδος a un νόημα, desaparece el objeto de pensamiento. Sin embargo, no puede haber para un griego ningún pensamiento que no sea el pensa-

(67) *República*, 477 a.

(68) *Ibíd.*, 478 d.

(69) *Timeo*, 27 e y 28 a. Cfr. *Filebo*, 59 c.

(70) *Fedro*, 247 d-e.

(71) *Ibíd.*, 247 c.

(72) *Timeo*, 52 a.

(73) Cfr. *Timeo*, 51 d; *Fedón*, 78 d; *República*, 476 a, 490 b, 532 a; *Cratilo*, 439 c; *Fedro*, 247 e, 249 d y otros muchos pasajes en que aparecen fórmulas semejantes.



miento de alguna cosa y de alguna cosa que es. Reducir la Idea a un modo mental es reducir todos los objetos del conocimiento a modificaciones de un sujeto pensante. Platón proclama enérgicamente que concepto y realidad inteligible son dos cosas radicalmente distintas.<sup>(74)</sup>

En segundo lugar, evidentemente, estas Ideas no pueden ser entidades misteriosas situadas en un *ὑπερουράνιος τόπος*, doblando inútilmente el ser de esta tierra.<sup>(75)</sup> Los cantos dedicados en el *Fedro* a ese lugar supracelstial, que ningún poeta ha sabido cantar debidamente y que las almas contemplan asombradas,<sup>(76)</sup> no son otra cosa que metáforas de poeta. Platón, en el *Parménides*, ha rechazado esta concepción de dos sistemas de relaciones paralelas incomunicables que da lugar a la conocida objeción llamada “argumento del tercer hombre” y que supone la ruina total del conocimiento, puesto que, si los *εἶδη* son entidades en sí separadas de este mundo por un hiato infranqueable, son incognoscibles y no pueden por tanto, servir de fundamento al saber. Por otra parte, si esas entidades en sí separadas de este mundo son cognoscibles, sólo lo serán para una ciencia distinta de nuestra ciencia, la cual sólo serviría para las cosas de aquí abajo. Aquella ciencia sólo la poseería Dios, de suerte que éste sería incapaz de conocer un mundo al cual no le conviniera tal ciencia, del mismo modo que nosotros no podríamos conocer ese mundo al cual conviniera dicha ciencia.<sup>(77)</sup> Por tanto, los *εἶδη* no son realidades separadas del mundo sensible. En el *Timeo*, Platón dice claramente que la necesidad de ser en un determinado lugar, de ocupar una cierta posición, es característica del ser sensible y cambiante. La presencia de los *εἶδη* no es espacial. Las objeciones formuladas en el *Parménides* a la inmanencia de los *εἶδη* en lo sensible significan lo siguiente: la inmanencia de lo inteligible en lo sensible no es una presencia local, material y divisible; por este motivo la realidad inteligible no está en ninguna parte, aunque está en todas. La realidad inteligible no está separada de la realidad sensible por ninguna distancia espacial, sino *por naturaleza*: la realidad inteligible es de *naturaleza espiritual* (y no “material”). Esto explica las fórmulas utilizadas por Platón para describir esta realidad: “*νοητὰ καὶ ἀσώματα εἶδη*”, “*ἀναίσθητα ὑφ’ ἡμῶν εἶδη*”.<sup>(78)</sup>

(74) Cfr. *Parménides*, 132 b-133 a.

(75) Cfr. A. LEVY-VALENSI, *Op. cit.*, pp. 32-33; E. ZELLER, *Fundamentos de filosofía griega*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1968, p. 154, L. ROBIN, *La pensée hellénique*, ed. cit., pp. 282 s.; J. MOREAU, *Op. Cit.*, pp. 7-11.

(76) Cfr. *Fedro*, 247 c y ss.

(77) *Parménides*, 132 a y 133 a-134 e. Cfr. *Teeteto*, 201 e ss.; *Sofista*, 248 a-249 a; *Filebo*, 15 d. Asimismo L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim: George Olms, 1963; pp. 609-612.

(78) Vid. supra nota 73.

¿Qué son, pues, estos εἶδη si no son simples conceptos ni tampoco son entidades separadas del mundo sensible, sino inmanentes a este mundo; pero son, sin embargo, puramente inteligibles, espirituales, incorpóreas, imperceptibles por nuestros sentidos?

Considero que sólo es posible una única respuesta: los εἶδη son *relaciones inteligibles*. Las realidades sensibles son tanto esto como aquello, según el sujeto al que aparecen y el término al que se las compara: Simmias es más pequeño comparado con Fedón, más grande comparado con Sócrates; pero la relación de superioridad o de inferioridad o la relación de simple al doble o a la mitad, y todas las relaciones expresadas por los números, consideradas en su esencia de relación, están perfectamente definidas y nunca podrían dejar de ser idénticas a sí mismas. En su oposición a los términos relativos, la relación se caracteriza como una esencia absoluta y es a una relación así concebida a lo que se refiere la Idea platónica.<sup>(79)</sup> La Idea es la relación que disipa la confusión de lo sensible; gracias a ella, la contradicción de las impresiones exteriores se resuelve en relatividad y se introduce en el devenir sensible la determinación y la medida.<sup>(80)</sup> Es importante hacer constar que son relaciones—lo igual, lo doble, lo semejante...— lo que Platón toma inicialmente como ejemplos de Ideas.<sup>(81)</sup> Esta concepción de los εἶδη como *relaciones inteligibles* es aun más clara en los Diálogos del último período, los llamados “diálogos metafísicos”: el ser es *relación*, cada ser se determina por relación con otros.<sup>(82)</sup> Los εἶδη son realidades presentes en este mundo, pero no con una presencia local, puesto que no son de naturaleza material: los εἶδη son relaciones inteligibles captables por el entendimiento ( νοῦς ), pero con una realidad independiente del pensamiento y de ningún modo relaciones creadas por la actividad intelectual para organizar los datos sensibles.

En este momento puede verse con toda claridad que, en Platón, el análisis del conocimiento no puede ser, en modo alguno, análisis de unas estructuras puramente lógicas: las Ideas están dotadas de *realidad óptica*: son lo que es plenamente y, a la vez, son lo plenamente cognoscible —τὸ παντελῶς γνωστὸν—. <sup>(83)</sup> Por tanto, las Ideas no sólo son principios del conocer, sino también principios del ser: confieren a las cosas tanto la inteligibilidad como el ser. Por esta

(79) Cfr. *Fedón*, 74 b-c, 78 c-e, 102 b; *República*, 523 c-524 c.

(80) MILHAUD, G.; *Les philosophes-géomètres de la Grèce*, Platon et ses prédecesseurs. Paris: Vrin, 1934<sup>2</sup>, p. 259: “Mientras que la idea general resulta siempre de la constatación de los caracteres comunes a una multitud de cosas, somos conducidos a poner la idea platónica más por la contradicción de las impresiones exteriores que por sus semejanzas”. Cfr. L. ROBIN, *Platon*, ed. cit., p. 102.

(81) Cfr. *Fedón*, 74 a; *República*, 479 b; *Parménides*, 130 b.

(82) Cfr. *Sofista*, 254 b-259 d.

(83) *República*, 477 a.

razón, hemos sostenido a lo largo de este breve ensayo que el tema del conocimiento y el tema del ser son absolutamente inseparables en Platón. Los últimos diálogos de Platón ponen claramente de manifiesto que las Ideas –relaciones inteligibles– son las que confieren el ser y la inteligibilidad a todo lo que es.

A) El *Filebo* sostiene que todo lo que existe en el universo<sup>(84)</sup> está hecho gracias a cierta combinación del límite – *πέρας* – y de lo ilimitado o indefinido – *ἄπειρον* –. A partir de ellos, se constituye la mezcla de ambos – *συμμισγόμενον* – en virtud de la acción de la causa – *αἴτια* – que provoca el proceso.<sup>(85)</sup> Al explicar estos factores, identifica lo indefinido con el más y el menos, es un continuo de ampliación infinita en ambas direcciones, un proceso de continua oscilación entre dos contrarios.<sup>(86)</sup> La función del límite es introducir en lo indefinido la media y el número. Del límite proceden determinaciones tales como lo igual, doble, triple..., todo lo que es relación de un número con un número y de una medida con una medida, tanto en el orden de la cantidad discontinua como en el de la magnitud extensa o en el de la intensidad cualitativa; en una palabra, del límite procede todo lo que es proporción y armonía. La unión del límite con lo indefinido produce la generación ( *γένεσις* ) que tiende hacia la existencia a partir de la realización de las medidas ( *πόσα* ) cuya condición es el límite.<sup>(87)</sup> Esta generación produce el mundo visible, el *κόσμος* .<sup>(88)</sup> Así pues, todo lo que es, el universo entero, surge cuando lo ilimitado – *τὸ ἄπειρον* – es determinado por el límite – *πέρας* –. El límite no es otra cosa que las Ideas – *εἶδη* –,<sup>(89)</sup> las cuales son relaciones inteligibles, que introducen en lo indefinido el orden, la medida, la proporción y la armonía, sin las cuales no tendría “ser” y no habría más que una masa amorfa e indefinida; pero, de ninguna forma, un mundo ( *κόσμος* ) que es un todo ordenado.

B) El *Timeo*, manifestando un estrecho paralelismo con el *Filebo*, sostiene que, en la generación del cosmos, intervienen dos causas: la causa necesaria, la necesidad, y la causa inteligible e intelectual.<sup>(90)</sup> El orden de la necesidad está constituido por otra materia,

(84) Cfr. *Filebo*, 16 c.

(85) Cfr. *Ibidem*, 23 b. y ss.

(86) Cfr. G.M.A. GRUBE, *Op. cit.*, p. 82; L. ROBIN, *Platon*, ed. cit., p. 113.

(87) *Filebo*, 26 d.

(88) Las expresiones “*τῶν δὲ λεγομένων εἶναι*” de 16 c.; “*τὸ καλούμενον ὄλον*” de 28 d. y “*τὸ γε τοῦ πάντος σώμα ἔμφυχον*” de 30 a, significan el mundo físico: cfr. R.G. BURY, *The Philebus of Plato*, Cambridge. 1897, p. XLIV; G.M.A. GRUBE, *Op. cit.*, p. 462.

(89) Esta tesis es defendida por numerosos estudiosos: Brochard, Burnet, Friedländer, Grube, Natorp, Ritter...

(90) Cfr. *Timeo*, 47 e-48 a; 53 a-b; 68 e-69 a...

para la cual Platón no emplea la expresión que se torna corriente después de Aristóteles: “ ὕλη ”,<sup>(91)</sup> sino que la describe como una cierta especie invisible y amorfa, como el receptáculo y la nodriza de toda generación.<sup>(92)</sup> No debe confundirse con el espacio absoluto, con el vacío, sino que es más bien la sustancia extensa que llena el espacio y carece en absoluto de figura y cualidades;<sup>(93)</sup> pero que puede recibirlo todo y participa de lo inteligible de algún modo incierto y difícil de aprehender.<sup>(94)</sup> Este receptáculo o nodriza recibe las formas de los cuatro elementos: fuego ( πῦρ ), agua ( ὕδωρ ), aire ( ἀήρ ) y tierra ( γῆ ),<sup>(95)</sup> los cuales se separan uno de otros y se agrupan según su semejanza en distintos lugares, debido al movimiento desordenado que les imprimen fuerzas ciegas mecánicas, y esto sucede antes de la formación del cosmos, antes de que actúe la causa inteligible-intelectual; es decir, sucede bajo la acción de la ciega necesidad.<sup>(96)</sup> Es necesario hacer constar que este caos mecánico de movimientos no es algo que se dé en receptáculo, sino que es el mismo receptáculo, el cual es algo emparentado con lo indefinido, con lo indeterminado, con lo igual, es la pura diversidad y pluralidad, la inestabilidad y la movilidad incesantes, el no-ser.<sup>(97)</sup> Sin embargo, esta necesidad ciega, este caos desordenado y desproporcionado no puede dar origen al cosmos que es un todo ordenado y proporcionado. Para ello, es preciso introducir la causa inteligible. El *Timeo* nos muestra cómo las Ideas, relaciones inteligibles, penetran la materia informe de τὸ ἄπειρον, confiriéndole el ser verdadero al mismo tiempo que la inteligibilidad,<sup>(98)</sup> gracias a que introducen el orden, la medida, la proporción, la armonía, que es lo propio de las relaciones inteligibles en que consisten las Ideas.<sup>(99)</sup>

Así pues, resumiendo, diremos que las Ideas platónicas son esencialmente diferentes de las ideas abstractas: las Ideas platónicas son *ante rem*, fuentes de ser y de inteligibilidad de las cosas, mientras que las ideas abstractas son *post rem* esquemas sacados de la síntesis de

(91) Cfr. E. ZELLER, *Op. cit.* p. 154; A. LEVY-VALENSI, *Op. cit.*, p. 59 n. 2.

(92) Cfr. *Timeo*, 49 a.

(93) Cfr. E. ZELLER, *Op. cit.*, p. 154; A. RIVAUD, *Timée, Notice*, In: PLATON, *Oeuvres complètes*, Tome X. Paris: Les Belles Lettres, 1970, pp. 67-70.

(94) Cfr. *Timeo*, 51 a.

(95) Cfr. *Ibidem*, 52 c.

(96) Cfr. *Ibidem*, 52 e-53 a.

(97) Cfr. L. ROBIN, *La pensée hellénique*, ed. cit., p. 273. Recuérdese “ τὸ ἄπειρον ” del *Filebo*.

(98) Cfr. G.M.A. GRUBE *Op. cit.*, p. 257; L. ROBIN, *Op. cit.*, pp. 282-293; A. LEVY-VALENSI, *Op. cit.*, p. 33.

(99) *Timeo*, 48 a, 53 a-b, compárese con el concepto del límite ( πέρας ) del *Filebo*.

los caracteres de las cosas.<sup>(100)</sup> Las Ideas, en Platón, son, pues, entidades ontológicas y lógicas. Ontológicamente las Ideas representan el ser real, el ser en sí: cada cosa es lo que es por virtud de la presencia en ella de la Idea o merced a su participación en la Idea. Lógicamente las Ideas nos capacitan para ordenar el caos de los seres individuales, para conocer lo semejante y distinguir lo desemejante y aprehender lo uno en lo múltiple.

De nuevo nos encontramos en este nivel del análisis con la tesis que nos ha servido de guía en el presente estudio: el examen del conocimiento de Platón es inescindible de la indagación del ser. Las Ideas son los principios tanto del ser como del conocer y analizar los caracteres de las Ideas es, por consiguiente, analizar tanto los caracteres propios de la ciencia como los caracteres del ser.

¿Cuáles son las características de la realidad inteligible y de la ciencia en Platón?

A) *La determinación y la distinción.* Para fijar las características del ser y de la ciencia en Platón, debemos comenzar por marcar los límites entre los cuales es posible que se configuren el ser y la ciencia. Estas características del ser y de la ciencia deben estar situadas entre dos extremos que deben ser evitados, porque suponen la ruina de ambos. Estos límites son: la unidad absoluta y la pluralidad infinita. Esto es lo que, como señala A. Diès, puede deducirse de toda la discusión que aparece en el *Parménides* sobre la existencia y no-existencia del uno.<sup>(101)</sup> Para Diès, la conclusión positiva que debemos sacar de esta discusión es doble: a) no se puede negar absolutamente la unidad sin acabar en una pluralidad inconsistente, incognoscible e impensable; b) no puede negarse absolutamente la pluralidad sin estar obligado a privar a la unidad que se pone así indivisible y solitaria de toda determinación, comprendida la de la existencia y la de la misma unidad. Unidad pura y pluralidad pura son la negación de ser y la negación del pensamiento.<sup>(102)</sup> Esto nos pone de manifiesto las dos primeras características de ser inteligible y de la ciencia, a saber: la determinación y la distinción. No puede haber ciencia más que de una realidad determinada y diferenciada de una multiplicidad de unidades distintas cada una con su contenido determinado que Platón llama los seres, las realidades o formas inteligibles: τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα, νοητὰ καὶ, ἀσώματα εἶδη.. Estas unidades determinadas y diferenciadas son, pues, las Ideas, que son el verdadero ser, el

(100) Cfr. A. LEVY-VALENSI, *Op. cit.*, p. 20.

(101) Cfr. A. DIES, *Parménide, Notice*, In: *Oeuvres complètes*, Tome VIII, 1<sup>re</sup> Partie. Paris: Les Belles Lettres, 1965, pp. 40-48.

(102) Cfr. *Parménides*, 165 ad finem (negación absoluta de la unidad); 159 b-160 b (posición absoluta de la unidad). Compárese con *Sofista*, 249 b-c.

ser inteligible.<sup>(103)</sup>

B) *La permanencia*. Esta característica se deduce de la anterior, ya que no puede haber ser determinado y diferenciado más que allí donde este modo de ser es durable; no puede haber ciencia estable más que allí donde este modo de ser es inmutable. La realidad inteligible está constituida por una pluralidad de seres eternamente existentes, eternamente inmutables –las ideas–.<sup>(104)</sup>

C) *La comunidad*. Esta es la tercera característica fundamental de las Ideas. No podría haber ciencia si las Ideas estuviesen aisladas y sin comunicación posible entre sí. El espíritu, que no puede conocer sin distinguir, tampoco puede comprender plenamente sin comparar y sin unir.<sup>(105)</sup> Sólo hablamos y pensamos por unión. La lengua más elemental une un verbo con un nombre y, sin este entrelazamiento, es imposible expresar acción o inacción, existencia o inexistencia. Desde que hay proposición, hay conexión.<sup>(106)</sup> Pero el lenguaje no sólo une, también separa. El lenguaje establece entre los conceptos tanto exclusiones como inclusiones. La ciencia únicamente es posible si las relaciones entre los conceptos están fundadas en la realidad de las cosas, es decir, si entre las Ideas existen, por su naturaleza misma, las exigencias y las incompatibilidades esenciales que el pensamiento descubre entre sus términos. La relación mutua entre las ideas hace posible el lenguaje; “pues el discurso surge de la trabazón de unas Ideas con otras”.<sup>(107)</sup> Estas relaciones mutuas entre las Ideas se denominan la “comunidad de los géneros” (κοινωνία τῶν γενῶν). Esta comunidad de los géneros no es una novedad introducida por primera vez en el *Sofista*. Es una tesis que aparece en numerosos diálogos platónicos, y fundamentalmente, en el *Fedón* y en la *República*. Lo que hace el *Sofista* es profundizar y aclarar esta tesis en virtud del análisis de los intermediarios –el Ser, lo Mismo y lo Otro–, por medio de los cuales se realizan las trabazones y separaciones entre las restantes Ideas.<sup>(108)</sup>

(103) Cfr. *Fedón*, 78 d; *República*, 476 a, 490 b, 532 a; *Cratilo*, 439 c; *Fedro*, 247 e, 249 d; *Timeo*, 51 d.

(104) Cfr. *Timeo*, 27 e, 52 a; *Filebo*, 59 a; *Fedón*, 78 d; *Cratilo*, 439 e; *República*, 477 a y ss. Auguste Diès ha demostrado que la naturaleza inmutable de las Ideas no es negada por Platón en el *Sofista*, en contra de lo que piensan otros autores como Zeller: véase su estudio *Définition de l'être et nature des Idées dans le 'Sop-histe' de Platon*, Paris: Vrin, 1963.

(105) Cfr. A. DIES, *Autour de Platon*, ed. cit., p. 485.

(106) Cfr. *Sofista*, 262 a-c.

(107) *Sofista*, 259 e.

(108) Puede verse la evolución y progresiva profundización de la tesis de la comunidad de los géneros a lo largo de la obra platónica hasta llegar a su completo desarrollo en el *Sofista* en la obra citada de A. DIES, *Définition de l'être et nature des Idées dans le 'Sop-histe' de Platon*, ed. cit., Cap. V. pp. 89-124.